PHILIPP MAINLÄNDER

ACTUALIDAD DE SU PENSAMIENTO

COORDINADOR:
OSCAR FERNANDO BURGOS CRUZ

PHILIPP MAINLÄNDER. ACTUALIDAD DE SU PENSAMIENTO

COORDINADOR

OSCAR FERNANDO BURGOS CRUZ

FJSM
FUNDACIÓN JUVENTUD SOCIALISTA DE MÉXICO A.C.

“Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento”

Segunda edición

Septiembre de 2019

© Universidad Autónoma de Guerrero

Derechos reservados 2019

Coordinador: Oscar Fernando Burgos Cruz

ISBN: 978-607-9440-62-6

Impreso en México

Diseño de portada: Luis Alberto López Moreno

Revisión y edición: Ofelio Vázquez Villanueva

El contenido de este libro es responsabilidad del coordinador.

La presentación y disposición en conjunto de este libro son propiedad del editor.

Reservados todos los derechos. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización escrita de los autores.

Philipp Mainländer en la época de la redacción de la *Filosofía de la redención*

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 9

PRÓLOGO. PHILIPP MAINLÄNDER: UN SOTERIÓLOGO CLARIVIDENTE 11

Winfried H. Müller-Seyfart. Presidente de la Internationale Philipp Mainländer-Gesellschaft

INTRODUCCIÓN 15

Sandra Baquedano

SOBRE UNA POSIBLE INFLUENCIA DE MAINLÄNDER EN FREUD 21

Oscar Fernando Burgos Cruz

LIBERTAD FRAGMENTADA: VOLUNTAD DE MORIR Y MUERTE DE DIOS EN PHILIPP MAINLÄNDER 41

Carlos Javier González Serrano

CAOS Y ENTROPÍA O DEL PRINCIPIO MAINLÄNDER-CARACO 51

Slaymen Bonilla y Diego E. Merino Lazarín

TODO MORTAL 65

Fernando Flores Bailón

EL «PEORISMO» DE MANLIO SGALAMBRO, EPÍGONO DE MAINLÄNDER 81

Manuel Pérez Cornejo, *Viator*

ARTHUR SCHOPENHAUER, PHILIPP MAINLÄNDER Y LA SENSIBILIDAD METAFÍSICA EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO 95

Jesús Carlos Hernández Moreno

COSMOGONÍA MELODRAMÁTICA: SUICIDIO DIVINO Y DESTINO EN MAINLÄNDER Y BORGES 121

Marillen Fonseca Analco

SOBRE EL SUICIDIO Y EL UNIVERSO FRACASADO: NEXOS FILOSÓFICOS EN PHILIPP MAINLÄNDER Y EMIL CIORAN .. 135

Arnold Hernández Díaz

DEL DESEO DE NO SER 145

Sergio Espinosa Proa

VIDA DE PHILIPP MAINLÄNDER (Traducción: Manuel Pérez Cornejo). 155

Fritz Sommerlad

DISCUSIONES CON MI DEMONIO (Traducción: Manuel Pérez Cornejo) 185

Editado con una introducción de Walter Rauschenberger

SOBRE LOS AUTORES 197

PRESENTACIÓN

Philipp Batz, mejor conocido como Philipp Mainländer, nació el 5 de octubre de 1841 y se suicidó el 1 de abril de 1876 en Offenbach del Meno. Tuvo una vida breve (34 años) pero sustanciosa. Su producción literaria comprende una única obra filosófica dividida en dos volúmenes, titulada *Philosophie der Erlösung* (escrita entre 1874 y 1876), una serie de poemas (*Aus dem Tagebuch eines Dichters*, 1858-1863), una novela (*Rupertine del Fino*, 1875), varios dramas (*Tarik*, 1857-1858, *Die letzen Hohenstaufen*, 1864 y *Tiberius*, 1875), una comedia (*Die Macht der Motive*, 1867), una autobiografía (1874-1875), un fragmento dramático (*Buddha*, 1875), y una correspondencia.

Su obra fue olvidada por casi un siglo, pero gracias al interés de varios estudiosos alemanes y sobre todo a Herr Dr. Winfried Müller-Seyfarth, es que se pudieron difundir en su lengua natal todos sus escritos en cuatro volúmenes, aparecidos entre 1996 y 1999. La resurrección de su obra y el interés por parte del público rescató a aquel pensador teutón olvidado por la tradición filosófica. Con la popularización del internet algunos años posteriores, estas obras se digitalizaron y se distribuyeron en formato CD-ROM, causando un mayor impacto alrededor del mundo. Así que gracias a estos acontecimientos, a veinte años de la difusión de sus obras completas, en distintas partes del mundo han ido apareciendo traducciones, escritos académicos y demás producciones artísticas que se han apropiado de la filosofía mainländeriana.

En este cuarto de siglo, las traducciones al castellano de la obra de Mainländer (*Filosofía de la redención antología, y vol. I*, *Diario de un poeta*, *Rupertine del Fino*) han ido apareciendo paulatinamente. Es por ello que este libro recopila ensayos inéditos de los traductores Manuel Pérez Cornejo y Carlos Javier González Serrano. Por otra parte, se reúnen las primeras investigaciones realizadas en México como consecuencia de las traducciones ya mencionadas. Cabe destacar que la mayoría de los trabajos reunidos aquí llevan una temática en común: mostrar la importancia de Mainländer en la tesis de otros pensadores conocidos (Freud, Slagambro, Cioran, Caraco, Borges). Las otras investigaciones

que no guardan esta temática exponen algunas tesis mainländerianas y demuestran la riqueza y vigencia de su pensamiento.

Dichos ensayos van precedidos por un prólogo del presidente de la Internationale Philipp Mainländer-Gesellschaft, Herr Dr. Winfried Müller-Seyfarth, y una introducción (exclusiva para este libro) a cargo de la renombrada investigadora chilena, Sandra Baquedano, misma que nos dio a conocer por primera vez al castellano en 2011 una antología de los dos volúmenes de la *Filosofía de la redención*.

Por último, agregamos al final, a modo de apéndice, una biografía resumida del filósofo de Offenbach que estuvo a cargo de Fritz Sommerland y que tradujo Manuel Pérez Cornejo, el cual agradezco profundamente su interés y su disposición porque este proyecto llegara a buen término. También se anexa un pequeño fragmento de la autobiografía titulada, *Discusiones con mi demonio*, y que se editó por Walter Rauschenberger (también traducido por Manuel Pérez Cornejo). Este material inédito ayudará a que el lector conozca un poco más la vida de un pensador que fue olvidado por la tradición filosófica y que vale la pena rescatar.

Agradezco el estímulo de mis amigos y familiares, así como la disposición e interés de los colaboradores de este puñado de páginas. Esperamos que esta recopilación de ensayos contribuya al apremio y al estudio del pensamiento mainländeriano.

Si el lector desea saber más al respecto puede consultar las siguientes páginas web:

https://www.mainlanderespana.com

http://mainlaender.de

https://sociedadschopenhauer.com

Fernando Burgos

Chilpancingo, Guerrero, 1 de abril de 2019

PRÓLOGO
PHILIPP MAINLÄNDER: UN SOTERIÓLOGO CLARIVIDENTE

Winfried H. Müller-Seyfart
Presidente de la Internationale Philipp Mainländer-Gesellschaft[1]

Es raro que en la historia de las ideas un punto de cambio e inflexión se ponga de manifiesto a través del conocimiento filosófico. La filosofía de Philipp Mainländer unió, como ninguna otra teoría filosófica del siglo XIX, a sus precursores con sus sucesores intelectuales. Su *Filosofía de la redención* (*Philosophie der Erlösung*) y sus escritos literarios nos permiten poseer algo raro y único en la historia del espíritu occidental, que puede servir como modelo de cambio de paradigma filosófico.

A finales del siglo XIX, pugnaban entre sí los sistemas posidealistas, el materialismo, el positivismo, la metafísica de la voluntad, las utopías sociales y las ciencias particulares, en pleno desarrollo dentro de la *scientific community*. En lugar de unir la metafísica con la filosofía de la naturaleza, la psicología y el método especulativo e inductivo, propio de la ciencia natural, como hizo Eduard von Hartmann en su *Filosofía del inconsciente* (*Philosophie des Unbewußten*, 1869), Mainländer emprendió el intento de pensar por encima y más allá del espíritu de su época. Él no fue ningún filósofo ecléctico ni sincrético, como Hartmann, que elaboró las teorías de Hegel, Schelling, Schopenhauer y Darwin para conformar un «optimismo evolucionista», en correspondencia con los avances del pensamiento de su tiempo.

Mainländer representaba un proyecto opuesto, basado en una teoría del conocimiento firme y sólido, en el saber de la filosofía natural, en precisos análisis histórico-filosóficos y éticos, así como en

[1] Traducción de Manuel Pérez Cornejo, *Viator*, presidente de la Sección Española de la *Sociedad Internacional Philipp Mainländer*.

un ateísmo radical, que no niega sus raíces metafísicas. Pero, además de todo esto, Mainländer no renuncia a buscar la seguridad y garantía que le ofrecen sus predecesores intelectuales, a los que muestra siempre el respeto que les debe. La teoría del conocimiento de Kant, la metafísica de la voluntad de Schopenhauer y las interpretaciones éticas e histórico-filosóficas tienen su correspondiente y necesaria referencia en la filosofía de Mainländer.

Elevándose, como él mismo dice, «sobre los hombros de Kant y Schopenhauer», no se limita a preservar su legado histórico, sino que desarrolla las ideas fundamentales de sus modelos filosóficos. Apunta constantemente a los trabajos previos de estos pensadores, y asegura sus conocimientos mediante sus teoremas. Pero, en cualquier caso, Mainländer nunca piensa como un epígono. La reflexiva mirada de filósofo inmanente que Mainländer lanza al mundo llegó a resultados independientes, inconfundibles y únicos en su forma de exponerlos. Solo su base intelectual permite entender aún su sistema como un sistema posidealista.

La modificación de la teoría del conocimiento kantiana y de la metafísica monista de la voluntad de Schopenhauer que realiza Mainländer culminan en una soteriología transcultural, cuya idea de partida se contrapone completamente a la de sus antecesores filosóficos. La «cosa en sí» de Kant, que Schopenhauer descubrió aún en una voluntad de vivir trascendente y monista, se desarrolla en Mainländer en una voluntad de vivir inmanente, configurada en una pluralidad de individualidades. Mainländer obtiene su concepto de la voluntad individual, y no como Schopenhauer de la metafísica, deduciéndolo de su análisis trascendental: las voluntades individuales son «la cosa en sí», y el que percibe es un sujeto cognoscitivo. Este sujeto cognoscitivo está determinado por un supuesto impulso inicial trascendente, y conoce que en todo lo que existe –tanto en el plano terrenal como universal– actúa una decidida voluntad de morir, que se experimenta como voluntad de vivir, y que apunta a una desintegración generalizada en la Nada, en el *nihil negativum*. El conocimiento de la aniquilación, en el que se basan todas las demás aseveraciones, tanto filosóficas como literarias de Mainländer, tiene su fundamento en un transteísmo. Dicho conocimiento, además, abre

paso a graves consecuencias que afectan a la ética, la cosmología, la filosofía de la historia y la estética.

Independientemente de lo destacado de la filosofía de Mainländer y de su estilo literario, sus «ideas fuerza» tuvieron, y tienen, un efecto virulento en el plano de la historia de su recepción. Tanto su principio de individuación, que colisionaba con el monismo de Schopenhauer y estorbaba la adaptación del budismo por parte de Mainländer, como su eudemonismo incondicional y su ateísmo «científico» sirvieron de base para la recepción que de su obra hicieron filósofos, literatos y artistas. La tesis radical en torno a la cual gira su metafísica: «Dios ha muerto, y su muerte fue la vida del mundo», que llegaría a ser famosa a través de la versión de Nietzsche, lector de Mainländer, quien la redujo a la expresión «¡Dios ha muerto!», lanzó un desafío a sus contemporáneos. Una ética exclusivamente fundada en el egoísmo; un nacionalismo que mediante la fricción con las demás naciones se eleva al «Estado mundial» –pasando por el desvío de los «Estados Unidos de Europa»–, y una utopía social que define al socialismo y al comunismo, no como un estado histórico-filosófico final, sino como un escenario de transición hacia la nada absoluta, eran nociones que debían suscitar una reacción vehemente. En especial, la implosión escatológico-transcendental de todas las religiones y metafísicas –«finalmente [dice Mainländer], el Reino de los Cielos después de la muerte, el *Nirvana* y la nada absoluta son una y la misma cosa»–, le valieron, por un lado, el reproche de blasfemo, y por otro, la sospecha de que afirmaciones como esta le aproximaban a los sistemas religiosos y eran anti-ateístas.

Por eso no puede sorprendernos que Nietzsche, uno de los primeros lectores de Mainländer, pudiese comprender sus ideas fundamentales en sus *Fragmentos póstumos*, al tiempo que lo descalificaba en sus obras publicadas. En la lista que confecciona Nietzsche de los principales representantes del pesimismo filosófico moderno: «Schopenhauer, Leopardi, Baudelaire, Mainländer, Goncourt, Dostoievski», aparece incluido inequívocamente Mainländer, como uno de los más significativos nihilistas de su tiempo.

La historia de la ulterior recepción de Mainländer deja claro que su obra supuso, a la vez, una reafirmación y un desafío para la élite intelectual extra-académica, tanto filosófica como literaria. Los principales representantes de la escuela de Schopenhauer: artistas, literatos y psicoanalistas, desarrollaron, en cada caso, sus propuestas en diálogo con Mainländer, a lo largo de casi ciento cincuenta años y a través de todos los trastornos sociales del pasado. En el siglo XX, Mainländer ejerció una influencia internacional (Italia, Japón, Francia), que encuentra, provisionalmente, su punto más elevado en la actual recepción española de su filosofía y de sus creaciones literarias. Esto ha sido posible gracias a la exclusiva traducción de su filosofía y literatura al español por los filósofos Manuel Pérez Cornejo y Carlos Javier González Serrano. Solo su transmisión de los principales textos filosóficos y literarios de Mainländer y la Sección de la *Internationale Philipp Mainländer Gesellschaft* que ellos dirigen permite una recepción sistemática en España y Latinoamérica. La desintegración en el *nihil negativum*, en la que convergen todos los ámbitos de la existencia humana, tanto orgánicos como inorgánicos, es algo que se comprende bien en el espacio cultural hispano, y aclara la actualidad que Mainländer está adquiriendo en él.

También la cosmología moderna confirma, mediante su investigación astrofísica, tanto la especulación metafísica de Mainländer como sus consecuencias nihilistas, y llega a resultar seductora, incluso, desde el punto de vista estético. La tesis central de Mainländer encuentra, entre otros, su expresión adecuada en Manlio Sgalambro, cuando el filósofo italiano reflexiona sobre la «disminución de la voluntad»: «Es un instante único. Es un apagarse lento y mayestático, dulce y sin convulsiones, bello casi como una puesta de sol, de la que habla una antigua canción. *Fini du tout*» (M. Sgalambro, *La morte del sole*). Y Ulrich Horstmann, el editor de la primera antología alemana de Mainländer, considera la lectura de sus obras una prueba de atrevimiento. En su ensayo introductorio, él compara la filosofía de Mainländer con «un puente colgante [...] que atraviesa un abismo. Caminar por él exige nervios de acero, para atreverse a cruzarlo, pero la perspectiva que nos abre es fabulosa» Un *Dios en descomposición* (*Der verwesende Gott*).

INTRODUCCIÓN

Este libro sigue un camino que desde un pasado reciente diversos estudiosos de Latinoamérica y España han venido talentosamente recorriendo no solo gracias al descubrimiento del pensamiento de Mainländer, sino más bien a una sensibilidad e intuición especial relativa a un problema tan esencial como el sentido de la vida en su aproximación a la muerte.

A través de nueve ensayos y un prólogo, el lector podrá adentrarse en reflexiones en torno a la muerte, la autodestrucción, el caos, el nihilismo o la nada, considerando fundamentalmente planteamientos que fueron sondeados más allá de los cánones establecidos durante la tradición; específicamente le será posible recorrer estos temas a través de la vida y obra de un pensador que se suicidó persuadido de una argumentación ontológica nacida y consumada por él mismo, pero que pervive y trasciende la vida misma de Philipp Batz (1841-1876).

Mainländer –cuya ciudad natal está situada a orillas del río Main, de ahí su seudónimo «de la región del Main»– desarrolla una cosmovisión original acerca del origen del universo en la cual sostiene que Dios, rebasado por su propio superser, resuelve que la no existencia es mejor que la existencia y haciendo prevalecer su negativa se destruye a sí mismo, ávido de no ser.

La muerte de Dios remonta a una explosión originaria, que, semejante al *Big Bang* en el comienzo-final de todos los tiempos, genera en su descarga energética la vida en el universo. Las voluntades individuales de vivir avanzan por los cursos vitales sin diferenciarse en el fondo del lento proceso de descomposición y desintegración que inconscientemente arrastran, dándoles el sufrimiento que tal proceso conlleva un sentido final, pues la vida es solo el medio de lo que realmente persiguen toda y cada una de las fuerzas de creación que culminan en la nulidad de la nada.

El supremo cumplimiento que se atrevió a acometer Mainländer con su suicidio, el día siguiente de recibir la versión impresa de su obra capital, fue la abdicación última en pro de su fin –

la nada–, cuyo llegar a ser lo anuló él mismo, acabando consigo como resultado de una avidez vital de la nada que se trascendió a sí misma.

Estamos ante el caso de un desenlace teórico y práctico, cuya muerte forma parte de un rupturismo radicalmente distinto, anclado en premisas que invitan a repensar su sentido y significado a la luz de distintas concepciones o corrientes de pensamientos. Al respecto, Oscar Fernando Burgos Cruz reflexiona, por ejemplo, «Sobre una posible influencia de Mainländer en Freud», emprendiendo un notable análisis comparado entre la voluntad de morir del primero y la pulsión de muerte del segundo. De este modo, destaca de ambas formulaciones las aspiraciones comunes por alcanzar la nada absoluta. En cada voluntad individual de vivir existe inherentemente un impulso natural hacia la muerte. Mientras que en Freud permanecería oculto en la vida anímica, pudiendo únicamente el analista descubrirlo, Burgos plantea cómo este «empuje» en la filosofía mainländeriana, si bien no se manifiesta de manera tan diáfana en el ser humano, está presente tanto en él como en el resto de las voluntades del universo; develándose como tal en filósofos y poetas, quienes pueden guiar al resto en su peregrinar hacia el verdadero fin del ser, que acaba en el no ser. A su vez, Carlos Javier González Serrano muestra con claridad en «Libertad fragmentada: voluntad de morir y muerte de Dios en Philipp Mainländer» de qué manera solo un camino –la muerte– resta hacia la nada, la cual se convierte, por paradojal que suene, en un «algo», específicamente en la «herramienta» de Dios para lograr su plenitud.

Slaymen Bonilla y Diego Merino Lazarín, al escribir sobre el «Caos y entropía o del principio Mainländer-Caraco», presentan un interesantísimo «Principio de putrefacción» a partir del cual exponen puntos de convergencia entre ambos pensadores desde un particular enfoque metafísico de la entropía. Al primar el caos en el universo no implica que detrás suyo exista un cierto orden aunque haya nacido del desorden. En esa línea ponderan el acto suicida de Dios –en el cual se impuso la entropía y el caos–, creando en su tránsito hacia la nada un cadáver o cosmos (ordenado) a fin de conseguir su plan intrínseco.

Fernando Flores Bailón comparte en su ensayo «Todo mortal» el intento de mostrar las razones por las cuales le resulta problemático calificar la *Filosofía de la redención* de nihilista. En aras de validar su tesis

recoge la acepción del nihilismo que se caracteriza por la falta de sentido y la pérdida de los valores tradicionales –provocando en el ser humano una desorientación y pérdida de rumbo– para posteriormente contrastar esa connotación del término con el claro sentido que signa la filosofía de Mainländer. Según esta cosmovisión la existencia tiene un sentido o finalidad aun cuando este coincida con la nada, debido a que es necesaria la muerte de cada cual para que se cumpla el destino del universo. De este modo, se señala con un lenguaje maduro y poético cómo la filosofía de Mainländer enseña a aprender a morir, es esa muerte lo que realmente importa y no la inanidad de los bienes mundanos, la vanidad en mucho de lo existente, la corrupción de la vida con sus insatisfacciones, quebrantos y con el hondo dolor que se arrastra, pero que finalmente quedará atrás, se esfumará con la muerte, cobrando en esa instancia su sentido. Desde otra perspectiva, pero también sobre el nihilismo reflexiona Manuel Pérez Cornejo en su escrito sobre «El peorismo de Manlio Sgalambro, epígono de Mainländer» para enfatizar muy acertadamente que la filosofía del pensador de Lentini se trata de un «nihilismo intensificado», un «peorismo» que tiene relación con algo *aún peor* de lo que puede transmitir el pesimismo. Más que seres vivientes somos seres que vamos muriendo, moribundos. Desde este prisma se afirma que a reemplazo de la idea de salvación debe acudir la de perdición, denunciando la filosofía el demérito del mundo.

Jesús Hernández Moreno presenta un apartado sobre «Arthur Schopenhauer, Philipp Mainländer y la sensibilidad metafísica en el pensamiento contemporáneo», abordando reflexivamente la naturaleza del pesimismo filosófico en diversos pensadores, pero en especial la influencia sustancial de ambos en la así denominada «sensibilidad metafísica» propia de una época caracterizada por el fallido desencanto que generan eventuales conquistas medievales de idílicos reinos celestiales, las cuales hallaron un iluso respaldo epistemológico en la *ratio* moderna. Es cierto que ambos filósofos comparten hondas invectivas contra esos espejismos, pero Hernández cuestiona que se considere precipitadamente a Mainländer como continuador de Schopenhauer en cuanto existen una serie de diferencias en la exposición de temas centrales que llevarían a un

malentendido si se identificara al uno con el otro sin haber sondeado antes esa distancia. Se mencionan varias diferencias; entre ellas, el modo en que Mainländer expone una teotanatodicea, abogando por un compromiso político, de vírgenes y ascetas, mientras que en el pensamiento de Schopenhauer se daría una apuesta de índole más bien metafísica sin implicar asociación concreta alguna, ni menos el involucrar su persona con prácticas ascéticas (incluida la abstinencia sexual) o con alguna orden que las lleve a cabo. Ahora bien, una de las discrepancias más evidentes entre ambas cosmovisiones se relaciona con la noción del suicidio y el estatus que adquiere en sus respectivas obras. Esta última temática, en comparación con otros pensadores notables, inspira especialmente dos apartados más.

En «Cosmogonía melodramática: suicidio divino y destino en Borges y Mainländer», Marillen Fonseca Analco hace un riguroso estudio sobre puntos significativos de confluencia entre las teogonías/cosmogonías de Borges (destacando las de un Dios que ha muerto, específicamente la de uno que se suicida) y la cosmovisión mainländeriana según la cual Dios ejecuta su movimiento a través de la voluntad de morir hacia su propio fin. Sea el Dios cristiano o el mainländeriano, el hecho es que para poder cometer un suicidio se hizo necesaria la creación del mundo, presentándose en este apartado el mundo como «la soga» para el cumplimiento divino, un Dios que crea el universo para así erigir su propio patíbulo. Se destaca además en ellos la muerte concebida como un alivio, un consuelo, en cuanto explícitamente expresan su deseo de dejar de ser Mainländer y Borges respectivamente, es decir, de perder toda individualidad en la muerte al desaparecer todo rastro de cuerpo y alma, ingresando al final en la nada. Entre los varios otros puntos de unión se aborda el de la influencia del gnosticismo en su concepción del universo no como algo creado deliberadamente, sino como la escenificación de una destrucción, un «teatro improvisado para el suicidio divino». En este sentido cada fragmento de la divinidad vale para que el mundo llegue a su término, tal como de forma análoga, se vuelve necesario que cada voluntad individual llegue a la muerte para alcanzar la meta de Dios. A su vez en el escrito «Sobre el suicidio y el universo fracasado: nexos filosóficos en Mainländer y Cioran» de Arnold Hernández Díaz se

aborda en profundidad la problemática de la existencia en ambas cosmovisiones y los distintos matices presentes en el acto de darse muerte en cuanto el autor hace ver que una reflexión acerca de su naturaleza implica detenerse en el misterio mismo de la vida, aludiendo a una «filosofía de la finitud de cara a la existencia». Así explica cómo Cioran se distingue en su concepción del suicidio de la metafísica de la voluntad schopenhaueriana; se alude además lúcidamente a otros autores, tomando como eje a Mainländer para problematizar de un modo fundamental este último acto, tanto en su relación con la libertad como con la finitud.

Sobre este último término Sergio Espinosa Proa hace una distinción entre lo que Nietzsche describió en el fondo como voluntad de poder, y lo que sería en esta *Filosofía de la redención* una «voluntad de poder morir», sustancialmente ligada a la promesa de la salvación cristiana, cuyo máximo exponente a semejanza del budismo, representaría un sistema del suicidio lento. En este sentido, el autor de este apartado se figura un «como si» Dios tuviera voluntad y entendimiento para poder representarse lo que fue Dios, ponderando desde aquella representación su deseo y el de todo en el universo por el no ser. El libro contiene además un valioso escrito biográfico sobre Mainländer de Fritz Sommerlad recientemente traducido por Manuel Pérez Cornejo que arroja más luces acerca de la críptica vida de este controvertido pensador. Finalmente el lector podrá reflexionar sobre las «Discusiones con mi demonio» que consiste en la presentación de un extracto, recogido del Tomo IV de las obras completas de Mainländer perteneciente al apartado autobiográfico: *Aus meinem Leben* (1874-1875) específicamente el capítulo II, que si bien Mainländer no titula como tal, da cuenta de rasgos bélicos y problemáticos de su carácter.

En el intento de dimensionar en toda su inmensidad un testimonio global de la actualidad de Mainländer cabe plantearse si aquello que queremos en el mundo es realmente la vida o simplemente vivimos para liberarnos de ella. Permanecer en esta interrogante posibilita además extrapolar por extensión todos los temas abordados en cada uno de los capítulos de este libro desde un enfoque individual a uno ambiental. Es entonces cuando se puede tornar ineludible

cuestionarse si ¿interrumpe el suicidio la vida de la persona o forma parte del curso natural de algunas de ellas?

Una humanidad, cuyo desarrollo natural se caracteriza en haber construido la historia y legar avances simbólicos en base a la degradación del entorno, es agente de esa naturaleza a la cual cree enfrentarse, así, como por extensión el microcosmos también incide en el macrocosmos en que está inserto sin encontrarse fuera ni ser independiente de él.

Si bien desafortunadamente el pacifismo no es una cualidad característica de Mainländer, podría albergar, por ejemplo, en la alternativa de cesar pacífica y voluntariamente con la descendencia biológica una tendencia actual a menguar el daño antropogénico derivado del problema de la sobrecarga o de la superpoblación. Ambos son factores asociados a procesos de ecorreificación intra y extrahumanos que conllevan a una decadencia que *sensu stricto* puede llevar a la autodestrucción de la humanidad, pero que desde esta cosmovisión formaría parte *sensu allegorico* del Dios deshecho que va agotando lo que fueron sus fuerzas.

Este significativo libro continúa una senda que cronológicamente comenzó el año 2011 cuando precisamente una editorial mexicana, con filial en Chile, publicó de Philipp Mainländer *Filosofía de la redención*. *Antología*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2011; posteriormente salió *Filosofía de la redención*. Editorial Xorki, Madrid, 2014; luego *Diario de un poeta*. Editorial Plaza y Valdés, Madrid, 2015; y recientemente apareció una novela inédita titulada *Rupertine del Fino*. Guillermo Escolar Editor, 2018.

Se agradece a cada uno de los autores y en especial a los compañeros de México por esta valiosa iniciativa, cuyos contenidos y reflexiones nos sorprenden gratamente y permiten continuar adentrándonos e investigando sobre este controvertido poeta, novelista y pensador autodidacta, que rompe con los cánones tradicionales, pero que poco a poco comienza a ser libre y originalmente estudiado dentro y fuera de la academia.

Sandra Baquedano
Departamento de Filosofía,
Universidad de Chile

SOBRE UNA POSIBLE INFLUENCIA DE MAINLÄNDER EN FREUD

Oscar Fernando Burgos Cruz

Resumen

En *Más allá del principio del placer* (1920), Sigmund Freud dio a conocer su tan polémica *pulsión de muerte*. Sin embargo, a pesar de que Freud "justifica" su descubrimiento a partir de la *compulsión de repetición* y de la biología, podemos encontrar cierta similitud con la *voluntad de morir* del filósofo Philipp Mainländer. ¿El padre del psicoanálisis leyó a Mainländer para formular su *pulsión de muerte*? Para corroborar esta hipótesis primero analizamos los presupuestos de la *voluntad de morir* del filósofo de Offenbach; subsecuentemente indagamos los antecedentes que llevaron a Freud a forjar la *pulsión de muerte*; después exponemos dicha pulsión tal y como el psicoanalista la concibió; por último hacemos una comparación entre ambas para mostrar la similitud que guardan.

Palabras clave: voluntad, pulsión, muerte.

Abstract

In *beyond the pleasure principle* (1920), Sigmund Freud unveiled his controversial *death drives*. However, despite that he "justifies" his discovery from *repetition compulsion* and biology, we can find certain similarity with *the will to die* of the Philipp Mainländer philosopher. Did the psychoanalysis father read Mainlander to formulate his *death drives*? To corroborate this hypothesis we first analyze the budgets of *the will to die* of Offenbach philosopher; subsequently we inquire the background that carried Freud to forge *the death drives*; after we exhibit such drive as such as the psychoanalyst conceived him; finally we do a comparison between both to demonstrate the similarity that they have.

Keywords: will, drive, death.

> Acaso digan ustedes, encogiéndose de hombros: «Esto no es ciencia de la naturaleza, es filosofía schopenhaueriana». Pero ¿por qué, señoras y señores, un pensador audaz no podría haber colegido lo que luego una laboriosa y sobria investigación de detalle confirmaría? Además, todo ya se dijo alguna vez, y muchos dijeron cosas semejantes antes de Schopenhauer.
>
> Sigmund Freud, *Nuevas conferencias de psicoanálisis*

Introducción

Ensayos, libros y tesis, han demostrado que el psicoanálisis freudiano tuvo un influjo sustancial de la filosofía de Arthur Schopenhauer[1] (aunque Freud no lo quiso aceptar en vida), mas no se ha escrito sobre una posible influencia de Mainländer en la teoría psicoanalítica. Pero ¿qué tipo de contribución le pudo haber dado este pensador poco conocido hoy en día a Freud?

En 1920 el padre del psicoanálisis dio a conocer la *pulsión de muerte* (*Todestrieb*) en uno de sus artículos más populares e importantes: *Más allá del principio del placer*. Esta nueva pulsión trastornó considerablemente su joven ciencia, pues por mucho tiempo la *pulsión de vida* (*Lebenstrieb*) fue el eje central para explicar los impulsos destructivos, autodestructivos, el masoquismo y el sadismo, que sin duda no resultaban del todo coherentes dentro del marco de la *Lebenstrieb*. De manera general, dicha pulsión consiste en que en cada organismo existe un *empuje* interior que lo obliga a retornar al estado inorgánico, o en otras palabras: la *pulsión de vida* solamente es un estadio para la *pulsión de muerte*.

Cuarenta y cuatro años antes de la publicación del artículo de Freud, Philipp Mainländer había propuesto la *voluntad de morir* (*Wille Zum Tode*) como el punto de partida de su obra filosófica: la *Filosofía de la redención* (*Philosophie der Erlösung*, 1876). Para llegar a esta consecuencia

[1] *Cfr.* Young, Christopher y Brook, Andrew, «Schopenhauer y Freud», en *International Journal of Psychoanalysis,* Vol. 75, 2001, pp. 101-118. *Cfr.* Barrero, Luisa, *El legado de Schopenhauer en el psicoanálisis freudiano*, Tesis de maestría, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2010. *Cfr.* Barreira, Ignacio, *Schopenhauer y Freud*, Del signo: Buenos Aires, 2009.

el filósofo de Offenbach expresará vehementemente que todo lo contenido en el universo es una lucha constante de individualidades que tienen por meta la aniquilación absoluta. Por ello, tanto en la Naturaleza como en el ser humano hay un *empuje* natural hacia la muerte, o en otras palabras, todo organismo y toda cosa inorgánica son *tensiones* que tienen por finalidad concentrar y liberar su carga energética para así pasar a su verdadero ser: la nada, la muerte absoluta. De este modo, el análisis del filósofo se centrará en la Naturaleza en sí y en lo humano, ya que para él ambos no pueden ser desligados. Uno no puede comprenderse sin el otro.

Si lo vemos de esta forma esquemática, las dos tesis guardan un gran parecido, por lo que la *voluntad de morir* podría ser la base de la *pulsión de muerte* y no la biología ni la *compulsión de repetición*, como lo dijo Freud. Pero las cosas no son tan sencillas como lo parecen, dado que no hay algún documento que avale dicha hipótesis. Por ello, este ensayo analiza las posibles génesis de dicha pulsión desde tres puntos de vista: 1) desde las investigaciones históricas que buscan el origen de la pulsión a partir de Sabina Spielrein y Élie Mechinokoff, 2) desde los argumentos que ofrece Freud en *Más allá del principio del placer* partiendo de la *compulsión de repetición*, y 3) desde una analogía directa de la *voluntad de morir* y la *pulsión de muerte*. Los resultados de estos tres puntos no se resuelven definitivamente, sino que dejan abierta la interrogante e invitan al investigador a adentrarse a esta problemática que trastornaría los cimientos del psicoanálisis.

Cabe aclarar que esta investigación se centra específicamente en dos obras: el primer volumen de la *Filosofía de la redención* y *Más allá del principio del placer*. Las razones: Freud no solamente trató el tema de la *pulsión de muerte* en esta obra, sino también en *Esquema del psicoanálisis* o en declaraciones posteriores. Así que, el contenido de estos escritos, que no abordaremos, terminarían por modificar algunas ideas (como la idea de que la muerte se sobrepone a la vida), por ello, aquí solamente nos centramos en esta obra del padre del psicoanálisis; de lo contrario, se duplicaría la extensión de esta investigación. Por otra parte, la obra de Mainländer comprende dos volúmenes y no uno; sin embargo, este segundo tomo fue publicado mucho tiempo después y no tuvo mucha popularidad. Si Freud leyó al filósofo de Offenbach,

solamente pudo haber sido a través del primero volumen y no del segundo.

La *voluntad de morir*

En *El mundo como voluntad y representación*, Arthur Schopenhauer especificó que Kant, con la *Crítica de la razón pura* (1778), inhabilitó la *metafísica dogmática*. Para el filósofo de Danzig la tesis de la *Crítica* que imposibilitaba este tipo de metafísica era la distinción entre *fenómeno* y *cosa en sí*[2]. Esto es, que entre nuestro intelecto y la realidad hay un gran abismo, y esta o cualquier metafísica que se propusiera conocer la realidad del mundo bajo principios *a priori* e inferencias racionales (propias del intelecto) solamente conocía el mundo como *representación* y no el de las *cosas en sí*.

Schopenhauer creía que tras la demoledora crítica de Kant, la metafísica no podía desaparecer, ni mucho menos se esfumaría de la humanidad la idea dejar de pensar en el fundamento de la totalidad del mundo. Así que, a juicio del filósofo, lo que se tenía que cambiar en la metafísica era la forma de conocer la totalidad del mundo, una forma que nos condujera efectivamente al mundo real y no al mundo aparente. De este modo sus primeras investigaciones filosóficas tratarán de buscar una llave para fundar una nueva metafísica.

Al final de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813), y en el segundo libro de su obra principal, el filósofo descubrirá que el *cuerpo* (*Leib*) será la vía de acceso para la nueva metafísica, porque para Schopenhauer la experiencia corporal como objeto de conocimiento escapa al mundo como *representación* y accede a la *cosa en sí*[3]. Por ello, el filósofo a esta metafísica le denominará *metafísica inmanente*, dado que no partirá de principios ni de inferencias racionales, sino desde la comprensión de la vivencia corporal. Los datos que

---

[2] *Cfr*. Schopenhauer, Arthur, «Crítica a la filosofía kantiana», en *El mundo como voluntad y representación* I, trad. Pilar López de Santa María, Trotta: Madrid, 2009, pp. 491-633. Citaremos con la abreviación MVR I o II, más el parágrafo y el número de página de la edición de Arthur Hübscher, presente en la edición española de Trotta.

[3] Claro, aunque es conveniente tener en cuentas todos los matices y las limitaciones que trae consigo esta tesis, por lo que aquí solamente la abordamos de una forma muy resumida.

ofrecerá la inmediatez del cuerpo serán la reconstrucción de la totalidad de las cosas.

Pero, ¿qué nos puede ofrecer el cuerpo en su inmediatez para conocernos a nosotros mismos y a la totalidad? El cuerpo, al ser cuerpo, es una fuerza interna que *quiere* ciegamente y que no medita lo que desea. Por ello la *razón* será para Schopenhauer un medio para alcanzar los fines del cuerpo y no a la inversa. Y esta llave será el punto de ruptura con toda la tradición filosófica, ya que la tradición buscó la verdad última de la realidad en un ente racional, fuera Dios, el *nous* o las leyes de la física[4], y no dentro de uno mismo. De ahí que Arthur Schopenhauer considere que estas señales que envía el cuerpo son la clave para entender no solo el movimiento real del ser humano, sino el de todas las cosas[5].

> Nuestro *querer* es de hecho la única oportunidad que tenemos de comprender también desde su interior cualquier proceso que se presente externamente y, por lo tanto, lo único que nos es *inmediatamente* conocido y no, como todo lo demás, dado únicamente en la representación. Aquí se halla, pues, el único dato apropiado para convertirse en clave de todo lo demás o, como dije, la única estrecha puerta hacia la verdad. En consecuencia, tenemos que llegar a comprender la naturaleza a partir de nosotros mismos y no, a la inversa, a nosotros mismos desde la naturaleza. Lo inmediatamente conocido ha de proporcionarnos la explicación de lo que conocemos solo mediatamente, y no al revés. ¿Acaso se entiende el rodar de una bola por el impulso que recibe mejor que el movimiento de uno mismo por un motivo percibido?[6]

De ahí que, en *El mundo como voluntad y representación,* el filósofo le llame a este conjunto de sensaciones que provienen del cuerpo: *voluntad de vivir* (*Wille zum Leben*), porque lo único que anhela el cuerpo es vivir. Una vez hecho llegado a este punto, el filósofo inferirá, en segunda instancia, que no somos los únicos seres reales; sería absurdo

---

[4] En este sentido la *metafísica inmanente* sería una inversión de la metafísica tradicional, ya que se partiría del cuerpo y no de la razón para encontrar la verdad de las cosas, aunque esta verdad tuviera un límite muy estrecho.

[5] Rosset, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer*, Pretextos: Valencia, 2005, p. 74.

[6] MVR II, § 18, 219.

que solamente nosotros fuéramos reales y los demás no. Así que por «analogía»[7] la esencia del mundo también debe ser pura *voluntad de vivir*. Por ende, todos los individuos tanto orgánicos como inorgánicos comparten de esta misma esencia, pues cada cosa que pertenece al espacio y al tiempo también está fuera de la *representación* y necesariamente anhela la existencia. Esto se confirma si miramos atentamente a la Naturaleza, ya que nos daremos cuenta que todo lo que pertenece a ella tiende a la vida por medio del *querer*.

A partir de aquí, Schopenhauer deriva varias conclusiones:

1) El conocimiento científico únicamente puede «comprobar el dogma fundamental»[8] de la *voluntad* (*Wille*), por lo que los avances de las ciencias naturales solamente serían comentarios a pie de página.

2) La *voluntad* está libre del espacio, del tiempo y de la causalidad porque estas formas pertenecen al *principio de razón suficiente*.

3) La *voluntad* es una *unidad*, ya que al escapar de las formas que la fragmentan bajo el *principium individuationis* tiene que ser una sola. Por eso le denomina a las individualidades, *objetivaciones de la voluntad*.

4) La *voluntad* es un impulso ciego, *arracional* e interno que anhela vivir.

5) La *voluntad* es eterna y atemporal, no tiene ningún principio ni ningún fin y es indestructible. Es por eso que una individualidad cuando perece no pierde ni una pisca de su esencia, solamente se convierte en otras cosas.

Philipp Mainländer es consecuente con la *metafísica inmanente* porque para él el cuerpo seguirá siendo la clave para entender el mundo. Sin embargo, no concuerda con algunas tesis de Schopenhauer, pues considera que se deben modificar algunos presupuestos. Mas el cambio mismo sugeriría una teoría distinta sobre la realidad, y es ahí donde Mainländer formula su propia filosofía. Veamos estos cambios.

[7] MVR I, § 19, 125.
[8] Schopenhauer, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza: Madrid, 2006, p. 21.

Para el filósofo de Offenbach, la física ofrece información valiosa para complementar la metafísica. De esto se infiere que la metafísica no debe sublevar a la física, sino que ambas tienen que interactuar[9] para que lleguen a resultados satisfactorios. Tener un panorama general del universo (apoyado en presupuestos de la geología, la química y demás ciencias naturales[10]) lleva, a juicio del filósofo, a sostener que en el transcurso del tiempo las *voluntades* no han luchado eternamente con las mismas fuerzas (como lo pensó Schopenhauer), sino que también se han debilitado. De ahí que la *metafísica inmanente*, junto a la física, tenga por objeto «una aplicación mucho más amplia, incidiendo […] más profundamente, […] [en] sus consecuencias: la lucha por la existencia y el *debilitamiento de la fuerza*»[11].

Ergo, desde el punto de Schopenhauer, Mainländer estaría incurriendo en varios errores y estaría cayendo en el callejón sin salida del *principio de razón suficiente*, por lo que es importante destacar que el filósofo de Offenbach realiza una crítica a la gnoseología schopenhaueriana[12]. Esta crítica de una forma muy general consiste en que, para Mainländer, el tiempo y el espacio son reales, pertenecen a las *cosas en sí*. De ahí que surja una discrepancia fundamental con su maestro, pues, al pertenecer el espacio y tiempo al mundo, necesariamente las voluntades deben estar en un constante *devenir* y no

[9] Para Schopenhauer la *metafísica inmanente* parte del cuerpo y solo a través de este se puede comprender el mundo existente; en cambio, para Mainländer, la metafísica debe extraer datos importantes de la física para clarificar lo existente. Sin el conocimiento de las ciencias no se hubiera llegado hasta estas conclusiones.

[10] El filósofo de Offenbach ofrecerá en primera instancia una justificación de esta *voluntad de morir* a través de la física, siempre y cuando tenga presente sus límites, ya que esta ciencia solo proporciona un resultado parcial pero importante. A través de la geología y la paleontología el filósofo descubrirá que tanto la tierra como los animales habían sido anteriormente más grandes y la energía en ellos se había concentrado con gran intensidad, pero con el transcurso del tiempo las especies se fueron debilitando.

[11] Mainländer, Philipp, *Filosofía de la redención*, trad. Manuel Pérez Cornejo, Ediciones Xorki: Madrid, 2014, p. 131. Las cursivas son mías y usaré la abreviación FdR para designar esta edición, seguido del número de la página que pertenece a dicha edición.

[12] El apéndice, *Crítica de las doctrinas de Kant y Schopenhauer*, está dedicado a exponer todas las diferencias que tuvo con estos filósofos, aquí solo se expone la conclusión.

en un *nunc stans* (continúo presente)[13]. Por lo que este dato significativo, junto a sus consecuencias, tiene que ser examinado por la filosofía.

La siguiente consecuencia que se desprende de esto, es que las voluntades no solamente luchan y vagan eternamente en el universo, sino que tienen un *telos* (τέλος), marchan hacia un fin. Mainländer pudo descubrir esta finalidad en las cosas gracias a las ciencias naturales. Así que, por lo tanto, todo lo existente tuvo que tener un origen y debe de tener un final. Este es el dato fundamental que el filósofo de Offenbach tratará en la *Filosofía de la redención*.

Como ya vimos en la tercera conclusión, Schopenhauer especificará que la *voluntad* es siempre la misma, que no tiene ni un principio y ni un fin; en cambio Mainländer propondrá (tratando de descubrir ese *telos*) que antes del universo hubo una *unidad precósmica* (*einfache Einheit*) [14], y que el universo como lo conocemos es el «cadáver» en descomposición de esta unidad. Según el filósofo, aquella unidad no necesitaba de nada ni carecía de nada, simplemente en un momento de su existencia decidió el no-ser. Pero como no pudo pasar de la nada de forma inmediata, su única manera para alcanzar esa meta fue a través de la creación del universo, y, con ello, las voluntades se comenzaron a esparcir y empezaron a luchar entre sí, formando cada vez uniones de retención de energía más complejas para acelerar el proceso hacia la aniquilación.

> Esta unidad simple ha existido [*ist gewesen*], pero ya no existe [*sie ist nicht mehr*]. Se ha hecho añicos [*zersplittert*], transformando su esencia completa y enteramente en el mundo de la pluralidad. Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo [*Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt*][15].

«De este modo, el suicidio de Dios o la transición despersonalizada de una unidad hacia la multiplicidad, es pensado *como si* se hubiese tratado de la decisión consciente de un acto de voluntad

---

[13] *Cfr.* MVR I, § 32, 207.

[14] Baquedano, Sandra, «Estudio preliminar», en la *Filosofía de redención*, FCE: Chile, 2011, p. 30.

[15] Mainländer, *Filosofía de la redención* (trad. Manuel Pérez Cornejo), *op. cit.*, «Física».

motivado»[16]. En este sentido, el proceso del universo en su conjunto nos muestra «como si» se debilitara para perecer, para pasar hacia el no-ser, y por esa razón Mainländer infiere que la verdadera meta de toda individualidad es aspirar hacia la muerte absoluta, porque para dicho filósofo el ser humano y la Naturaleza en general no solo quieren vivir, luchar y permanecer en la existencia, sino desean fundamentalmente morir. De esta manera, el filósofo de Offenbach llegará a la consecuencia de que la *voluntad de vivir* es solamente una *manifestación* de la verdadera esencia y el verdadero fin del ser de las cosas, que es la *voluntad de morir*.

> Este resultado es muy importante. En todo el reino inorgánico [y orgánico] no es *querida la vida,* sino la aniquilación; lo que se *quiere* es la *muerte*. Por eso solo tenemos que habérnoslas, en general, con una *voluntad*: porque ha de ser obtenido algo, que aún no *es* porque ha existido la *retardación*, que hace imposible alcanzarlo inmediatamente. La *vida* no es *querida*, sino que solo es *manifestación de la voluntad de morir* [*Erscheinung des Willens zum Tode*], en el estado primitivo del mundo, y en cada gas del presente; una manifestación del retardativo *en* el individuo, y en cada fluido y cada cuerpo sólido: manifestación de una tendencia *impedida desde fuera* […] La idea química quiere la *muerte*, pero solamente puede lograrla a través de la lucha, y por eso vive: en su núcleo más íntimo es *voluntad de morir*[17].

Una vez expuesto todo esto, se entiende que Mainländer categorizará la *voluntad de morir* para designar aquel impulso del cuerpo que lo hace perecer internamente.

¿Freud pudo haber leído a Mainländer?

La *Filosofía de la redención* tuvo una breve repercusión en Europa tras su publicación (1876), pero su recepción fue sepultada pronto en el baúl del inconsciente colectivo europeo[18]. No tenemos ningún documento que avale si Sigmund Freud pudo haber leído a sus veinte años dicho libro (fecha en que se publicó), aunque podría haber sido en una etapa

[16] Baquedano, *op. cit*., p. 20.

[17] FdR, 343.

[18] «Aunque fue bastantemente leído, recensionado y discutido en los años que siguieron inmediatamente a su muerte, su aportación a la filosofía prácticamente se había desvanecido ya a finales del siglo XIX». FdR, 22.

posterior a los treinta años, ya que en 1919 se encuentran los primeros esbozos sobre la *pulsión de muerte*. Lo único que poseemos son unos apuntes que no conducen a ningún lugar. Por ejemplo, Ernest Jones sostiene que Freud «llegó» a la misma conclusión (que «la muerte es el objetivo de la vida») que Schopenhauer[19]. Por su parte Freud responde con estas palabras:

> Acaso digan ustedes, encogiéndose de hombros: «Esto no es ciencia de la naturaleza, es filosofía schopenhaueriana». Pero ¿por qué, señoras y señores, un pensador audaz no podría haber colegido lo que luego una laboriosa y sobria investigación de detalle confirmaría? Además, todo ya se dijo alguna vez, y muchos dijeron cosas semejantes antes de Schopenhauer. Y por otra parte, lo que decimos ni siquiera es en verdad lo que afirma Schopenhauer. No aseveramos que la muerte sea la meta única de la vida; no dejamos de ver, junto a la muerte, la vida[20].

Independientemente de este juicio, el Buda de Frankfurt en ningún momento postuló semejante conclusión; antes bien, esta tesis pertenece a Mainländer, pues como ya vimos con anterioridad, para el filósofo de Danzig la verdadera esencia del mundo es la *voluntad de vivir* y las cosas que perecen solo lo hacen para mutar en otras formas. Esta información no dice realmente nada, y ni siquiera encontramos indicio alguno de que Freud haya leído al filósofo de Offenbach.

Las investigaciones recientes han demostrado que el padre del psicoanálisis a inicios de la segunda década del siglo veinte leyó los trabajos de Sabina Spielrein, psicoanalista que observó las conductas destructivas y autodestructivas en los seres humanos a través de un nuevo marco de interpretación para el psicoanálisis. Si indagamos un poco más, estos datos quizá puedan ayudarnos a sostener la hipótesis de que dicha tesis (que la muerte es el objetivo de la vida) le llegó por vía indirecta.

Manuel Pérez Cornejo, en la introducción a la *Filosofía de la redención* argumenta:

---

[19] Jones, Ernest, *Vida y obra de Sigmund Freud* III, Anagrama: Barcelona, 1970, p. 48.
[20] Freud, Sigmund, «Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis», en *Obras Completas*. Vol. XXII, Amorrortu: Buenos Aires, 1991, p. 100.

> La idea de que tras la *voluntad de vivir* se oculta un impulso mortal guarda cierta semejanza con la pulsión de destrucción, introducida en el ámbito del psicoanálisis por Sabina Spielrein en su tesis, *Destruktion als Ursache des Werdens* (*La destrucción como causa del devenir*, 1912), y recogida luego por Sigmund Freud en *Más allá del principio del placer*, aunque no tengo noticia de ninguna aproximación al libro de Mainländer por parte de estos autores[21].

Esta referencia es de gran importancia porque Manuel Pérez Cornejo confirma que Freud, por medio de Sabina Spielrein, pudo haber comenzado a formular su *pulsión de muerte*. Si esto resulta verídico debemos indagar cómo Spielrein llegó a formular los gérmenes de la *pulsión de muerte*.

Sabina Spielrein fue una de las primeras mujeres psicoanalistas y su nombre pertenece a la historia del psicoanálisis por haber descubierto lo que ella llamó el *instinto de muerte* (*Todesinstinkt*)[22]. En 1909 (once años antes de la publicación de *Más allá del principio del placer*) la psicoanalista escribe una epístola a Sigmund Freud en la que formula de una forma muy tosca su idea:

> Esta es la frase inmortal: «Una parte de aquella fuerza que opera siempre el mal opera también siempre el bien» (J. W. Goethe, *Fausto*). Esta fuerza demoníaca, que en su esencia es destrucción (el mal), simultáneamente es también fuerza creativa, dado que de la destrucción (de dos individuos) nace uno nuevo. Este es precisamente el instinto sexual, que en su esencia es un instinto de destrucción y de anulación para el individuo, y también por esto, según mi opinión, debe vencer en cada hombre una fuerte resistencia, pero querer demostrar esto una vez más, aquí requeriría demasiado tiempo de parte de usted[23].

Al padre del psicoanálisis le llamará la atención la idea de que el *instinto sexual es en su esencia un instinto de autodestrucción*; sin embargo, esta idea en este primer esbozo no está del todo definida y clarificada,

---

[21] Introducción, FdR, 24.
[22] Carotenuto, Aldo, *Una secreta simetría*, Gedisa: Barcelona, 1984.
[23] Sabina Spielrein en Carotenuto, *ibid.*, p. 209.

así que se irá puliendo en los siguientes dos años. Ya el 25 de noviembre de 1911 Sabina Spielrein expondrá en la *Asociación Psicoanalítica Vienesa* la idea básica (y más elaborada) de esta tesis, misma que sería publicada a modo de artículo en el *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen 4*[24], bajo el título, *Die Destruktion als Ursache des Werdens*, y que sin duda Freud leyó. Por lo poco que sabemos, es que Freud estuvo en contacto con la investigadora durante estos años.

> La tesis consistía en el estudio clínico de una paciente esquizofrénica, hostil y deteriorada, que sólo estaba preocupada por la muerte y la decadencia, aunque era incapaz de coordinar verbalmente la mayor parte de sus pensamientos. Sabina fue descifrando pacientemente los contenidos psicológicos de sus diferentes delirios, llegando a la conclusión de que en éstos podía verse la participación de dos ingredientes antagónicos en el deseo sexual, un elemento disgregador y por tanto destructivo, y un elemento constructivo que llamó componente de transformación, algo cercano a lo que Freud bautizaría después como sublimación[25].

En *Die Destruktion* podemos observar que el *instinto de muerte* estará muy ligado al instinto de vida[26]. Por lo que el análisis de la psicoanalista va muy ligado a una lectura de la realidad, del *devenir* (*Werden*) en su totalidad, ya que solamente a través de este descubre que la Naturaleza se destruye por necesidad, esto es, para que las especies, las rocas, las flores, sigan existiendo, tiene que haber necesariamente muerte de las individualidades. De ahí que haya en la Naturaleza una lucha constante entre la vida y la muerte[27]. Estas ideas estimularán a Sigmund Freud ya a lo largo de los primeros años de la segunda década del siglo XX y madurarán. Ergo, el padre del

---

[24] Spielrein, Sabina, «Die Destruktion als Ursache des Werdens», en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* 4, 1912, pp. 465-503.

[25] Reyes, Orellana y Barranco, Antonio, «Sabina Spielrein, la primera mujer que enriqueció la teoría psicoanalítica», en *Esp. Neuropsiq.*, vol. XXII, nº 85, 2003, p. 7.

[26] Sabina, *op. cit.*, p. 489.

[27] Debemos tener presente que el escrito de Sabina Spielrein no tiene el carácter de un escrito científico. Tiene el carácter más bien un ensayo, en donde a través de esta dualidad se explican las obras de arte, los personajes y las acciones humanas. Además será un análisis muy general más que un análisis con enfoque psicoanalítico.

psicoanálisis no le atribuirá el mérito a Sabina, e incluso rechazará sus presupuestos teóricos en las reuniones de la *Psychologische Mittwoch Gesellschaft*[28].

Por otra parte, debemos preguntar si Sabina llegó a la intuición del *instinto de muerte* a través del análisis de sus pacientes o si fue a través de alguien más, debido a que en *La historia secreta del psicoanálisis* de John Kerr se especula que la psicoanalista leyó a Élie Metchnikoff (1845-1916) para poder formular su instinto[29]. Si encontramos en el padre de la inmunología algún indicio de que la investigadora haya leído a Philipp Mainländer, toparemos con los pilares de Sabina y, con ello, podríamos encontrar una relación indirecta pero sustancial para que Freud pudiera fundamentar su *pulsión de muerte* bajo principios mainländerianos sin que fuera consciente de ello.

Metchnikoff siempre tuvo un respeto muy grande por la muerte, por lo que su gran interés lo llevó a crear la *tanatología* y la *gerontología*. Sus estudios y el interés sobre la muerte quizá fueron los detonantes que acercaron a este pensador a las obras de Mainländer. En 1903 publicó un libro de gran interés que Sabina leyó. Este libro se tituló *Études sur la nature humaine. Essai de philosophie optimiste*, y en él podemos ver un análisis crítico de muchos pensadores que han abordado la muerte desde diferentes perspectivas, y entre ellos se encuentra Mainländer[30]. El problema es que Metchnikoff no dirá algo relevante al respecto, pues el filósofo de Offenbach terminará siendo uno de tantos pensadores que abordará y, por ende, no le dará un valor esencial como parte fundamental de su escrito. Además tenemos que destacar que Metchnikoff tildará a los seguidores de Mainländer y a la escuela pesimista como jóvenes que *no son suficientemente equilibrados*: «Under the influence of pessimism, a certain number of young

[28] Hurtado, Erick, *La compulsión de repetición y la pulsión de muerte. Historia, vinculación, vicisitudes y aportes postfreudianos*, Tesis de maestría, Facultad de psicología: Universidad autónoma de Querétaro, 2012, p. 87.

[29] Kerr, John, *La historia secreta del psicoanálisis*, Crítica: Barcelona, 1995.

[30] *Cfr.* Metchnikoff, Élie, *The Nature of Man. Studies in Optimistic Philosophy*, Putnam: New York, 1903, pp. 187-191.

persons, especially those whose mental equilibrium is not very firmly established, follow in the tragic footsteps of Mailaender»[31].

De aquí podemos inferir que el creador de la tanatología demuestra con este comentario que el tanatólogo no tomó la filosofía mainländeriana de forma seria.

En 1907 el tanatólogo publicó otro trabajo titulado *Essais optimistes*, en el que vuelve a escribir sobre el filósofo de Offenbach, y de igual manera lo aborda secundariamente[32]. Aunque este médico citó a Mainländer y resumió la *Filosofía de la redención* en unas cuantas páginas en dos obras que pudo haber leído Sabina Spielrein, la escasa importancia por parte de Metchnikoff nos pone a dudar si en realidad la psicoanalista tuvo algún acercamiento con la *voluntad de morir* para formular su *instinto de muerte*. Si Sabina leyó a Mainländer a través de Élie lo hizo de forma incompleta e insustancial y bajo ciertos prejuicios. Si la psicoanalista se interesó personalmente a partir de estas lecturas por leer la *Filosofía de la redención* por cuenta propia, no tenemos ninguna fuente que lo confirme. Lo único que sabemos con certeza es que ella formuló por primera vez este *instinto de muerte* como una parte esencial del ser humano y Freud se interesó por esta idea en la primera década del siglo XX, para sistematizarla e incluirla en su joven ciencia.

¿Cómo se acerca Freud a la *pulsión de muerte*?

Hasta este punto no podemos seguir indagando más sobre la génesis de la *pulsión de muerte* porque topamos con pared, dado que si seguimos *ad infinitum* corremos el riesgo de hundirnos en un fango de información inconexa que no llevará a nada concreto. El «eslabón perdido» no lo podremos encontrar, al menos en algún documento que proporcione una certeza. Por ello, rechazamos la hipótesis de que el padre el psicoanálisis haya tenido una influencia directa del Mainländer para formular su *pulsión de muerte*. Como ya pudimos ver, la conjetura proporcionada por el traductor de la primera parte de la *Filosofía de la redención* al castellano queda descartada, y la conclusión a

[31] *Ibid*., p.191.
[32] *Cfr*. Metchnikoff, Élie, *The prolongation of life. Optimistic studies*, Putnam: New York, 1908, pp. 235-255.

la que llegamos es que no existe una aproximación directa «por parte de estos dos autores».

Para Sigmund Freud aquella intuición formulada en *Die Destruktion als Ursache des Werdens* como parte sustancial del ser humano, tenía que ser formulada de la manera correcta, ya que según él, Sabina lo hizo de una forma torpe; por ello el escritor de *Más allá del principio del placer* explicará:

> Sabina Spielrein, en un trabajo sustancioso y rico en ideas (1912), aunque por desdicha no del todo comprensible para mí, ha anticipado un buen fragmento de esta especulación (la concerniente al sadismo y al masoquismo). Designa allí al componente sádico de la pulsión sexual como "destructivo"[33].

Sabina se había anticipado a la *pulsión de muerte*, sin embargo, todavía no estaba del todo formulada, justificada y aclarada mediante el método dogmático-psicoanalítico de Freud. Por lo que debemos de atender al propio padre de la joven ciencia para saber cómo, según él, llegó (*Más allá del principio del placer*) a formular de forma original dicha pulsión. Ernest Jones explica:

> El paso en cuestión consistía en equiparar la tendencia a la repetición con la de restaurar un *previo* estado de cosas, una equiparación que dista mucho de ser clara. Sea como fuere, Freud llegó a la conclusión de que el objetivo fundamental de todo instinto es volver a un estado primitivo, una regresión. Y si los instintos miraban al pasado, ¿por qué habían de detenerse antes de reducir un organismo vivo a un estado prevital, el de la materia inorgánica? *De forma que el objetivo final de la vida debía ser la muerte*. De esta manera surgió la célebre idea de Freud sobre el *Instinto de Muerte*[34].

De acuerdo a Jones, el padre del psicoanálisis llegó al hallazgo de dicha pulsión partiendo de la *compulsión de repetición*[35]. En palabras de Freud:

---

[33] Freud, Sigmund, «Más allá del principio del placer», en *Obras Completas*. Vol. XVIII, Amorrortu: Buenos Aires, 1992, p. 53.
[34] Jones III, *op. cit.*, p. 48. *Las cursivas son mías*.
[35] *Ibid.*, 47.

> En algún momento, por una intervención de fuerzas que todavía nos resulta enteramente inimaginable, se suscitaron en la materia inanimada las propiedades de la vida […] La tensión así generada en el material hasta entonces inanimado pugnó después por nivelarse; así nació la primera pulsión, la de regresar a lo inanimado […] Durante largo tiempo, quizá, la sustancia viva fue recreada siempre de nuevo y murió con facilidad cada vez, hasta que decisivos influjos externos se alteraron de tal modo que forzaron a la sustancia aún sobreviviente a desviarse más y más respecto de su camino vital originario, y a dar unos rodeos más y más complicados, antes de alcanzar la meta de la muerte[36].

Recapitulemos. Para Freud el origen de la vida fue un acto simple y luego las circunstancias externas la fueron forzando hasta crear organismos más complejos. Esta idea base de la *compulsión de repetición* dará pie a que Freud se mostrara interesado en explicar el origen de la vida que surgió en el mundo, por lo que también tendrá que justificar su tesis a través de la biología. Es por ello que el padre del psicoanálisis no solamente buscará comprender en su artículo el aparato psíquico, sino la vida de todo organismo a través de las pulsiones[37]. Claro, siempre teniendo presente lo humano como lo esencial. «Hasta aquí, no obstante, nos hallamos dentro de un ámbito biológico, pero la imaginación de Freud comienza a atribuir a la dualidad repetición-obsesión un significado más trascendental» [38].

Una pulsión (sea la que fuera) desde esta perspectiva es como un nudo que produce una tensión que necesita liberar su carga energética, por lo que la existencia o cualquier organismo, representa un *retardo* en el que se muestra paulatinamente esa liberación. Tras el cumplimiento de la meta de ese nudo viene la muerte del organismo, por lo que de aquí infiere el padre del psicoanálisis que *la meta de la existencia es la muerte y no la vida*: «la *tendencia fundamental* de todo ser vivo a volver al estado inorgánico»[39].

---

[36] Freud, tomo XVIII., *op. cit*., p. 38.

[37] Quizá lo hizo para que la *pulsión de muerte* quedara mejor justificada.

[38] Jones III, *op. cit*., p. 47.

[39] Las cursivas son mías. Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós: Buenos Aires, 2004, p. 337.

> Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones *internas,* no podemos decir otra cosa que esto: *La meta de toda vida es la muerte;* y, retrospectivamente: *Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo*[40].

Sin duda, el contraste con la *voluntad de morir* mainländeriana es evidente, y aquí ya se deja traslucir cierta analogía, dado que para el filósofo de Offenbach la vida no es más que un tránsito, un *retardo* hacia la muerte. Sin embargo, el escritor de *Tótem y tabú* es reduccionista, pues a pesar de pecar de especulativo y trascendente, este primer marco general se terminará por centrar en la vida anímica del ser humano y no en la totalidad de lo existente. Además no defenderá la entropía como fundamento del psicoanálisis, sino que simplemente tratará de entender los fenómenos agresivos de la vida mental, en el que se incluyen la destrucción, autodestrucción o el sufrimiento.

Conclusión

En *Más allá del principio del placer* Freud ofrecerá una reestructuración de las pulsiones y, al menos, desde este primer momento la imperante de todas será la *pulsión de muerte*, ya que será la meta de todo ser vivo, sea complejo o simple. Freud no dejará de tener aquí cierta originalidad; pero, sin duda, nos damos cuenta de que nos estamos acercando sustancialmente a la *voluntad de morir* mainländeriana, ya que en ambas tesis encontramos que la tensión se genera para mantener la unidad del organismo y que la verdadera finalidad es la muerte. Además, en ambas coexiste la idea de que con el paso del tiempo estas tensiones fueron haciéndose más duraderas, mas la finalidad no desaparecería, solamente se retardaría a la unidad (voluntad-pulsión) un poco más.

Otro punto en común será que el filósofo de Offenbach utilizará el concepto de *retardo* de modo muy similar al que usará Freud con respecto a la *tensión*. Los dos conceptos en esencia retienen a los organismos para destinarlos hacia la muerte.

Lo único diferente será que en Freud no estará latente la entropía del universo, pues su análisis, a pesar de querer comprender

[40] Freud, tomo XVIII., *op. cit*., p. 38.

la Naturaleza, solamente se centrará en lo humano. Aunque, como vimos, en algunas reflexiones pareciera que Freud pretende hacer una *Weltanschauung*, mas no llegará hasta sus últimas consecuencias y únicamente se detendrá en lo humano, mientras que Mainländer sí desarrollará hasta sus últimas consecuencias la teleología del universo.

Actualmente hay muy pocas investigaciones serias sobre la génesis de la *pulsión de muerte* desde la obra de Philipp Mainländer, por lo que este ensayo representa un primer acercamiento de la relación que pudiera existir entre ambos pensadores. Para concluir, podríamos parafrasear lo que escribió Sigmund Freud en sus *Nuevas lecciones*: *Mainländer descubrió de una manera muy general lo que el padre del psicoanálisis vendría a confirmar a través de un estudio detallado y a través de una investigación laboriosa*.

Podemos pensar que quizá Sigmund Freud no quería pasar a la historia de las ideas como alguien sin ideas originales y decidió ocultar algunos libros de filósofos que aportaron a su joven ciencia, puesto que en aquellas fechas ya se le había reprochado o una falta de originalidad.

Bibliografía

BARRERO, Luisa, *El legado de Schopenhauer en el psicoanálisis freudiano*, Tesis de maestría, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia: Colombia, 2010.

BARREIRA, Ignacio, *Schopenhauer y Freud*, Del signo: Buenos Aires, 2009.

CAROTENUTO, Aldo, *Una secreta simetría*, Gedisa: Barcelona, 1984.

FREUD, Sigmund, «Más allá del principio del placer», en *Obras Completas*. Vol. XVIII, trad. José Luis Etcheverry, Amorrortu: Buenos Aires, 1992, pp. 1-62.

_____, «Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis», en *Obras Completas*. Vol. XXII, trad. José Luis Etcheverry, Amorrortu: Buenos Aires, 1991, pp. 5-168.

HURTADO, Erick, *La compulsión de repetición y la pulsión de muerte. Historia, vinculación, vicisitudes y aportes postfreudianos*. Tesis de

maestría, Facultad de psicología, Universidad Autónoma de Querétaro: México, 2012.

JONES, Ernest, *Vida y obra de Sigmund Freud,* tomo III, trad. Mario Karlisky y José Cano Tembleque, Anagrama: Barcelona, 1970.

KERR, John, *La historia secreta del psicoanálisis*, Crítica: Barcelona, 1995.

LAPLANCHE, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós: Argentina, 2004.

MAINLÄNDER, Philipp, *Filosofía de la redención*, trad. Manuel Pérez Cornejo, Ediciones Xorki: España, 2014.

_____, *Filosofía de la redención (Antología)*, trad. Sandra Baquedano Jer, FCE: Chile, 2011.

METCHNIKOFF, Élie, *The Nature of Man. Studies in Optimistic Philosophy*, Putnam: New York, 1903, pp. 187-191.

_____, *The prolongation of life. Optimistic studies*, Putnam: New York 1908, pp. 235-255.

REYES, Orellana y Barranco, Antonio, «Sabina Spielrein, la primera mujer que enriqueció la teoría psicoanalítica», en *Esp. Neuropsiq.*, vol. XXII, nº 85, 2003.

ROSSET, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer*, Pretextos: Valencia, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza, Madrid, 2006.

_____, *El mundo como voluntad y representación* I y II, trad. Pilar López de Santa María, Trotta: España, 2009.

SPIELREIN, Sabina, «Die Destruktion als Ursache des Werdens» [La destrucción como causa del devenir], en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* 4, 1912, pp. 465-503.

YOUNG, Christopher y Brook, Adrew, «Schopenhauer y Freud», en *International Journal of Psychoanalysis,* Vol. 75, 2001, pp. 101-11.

LIBERTAD FRAGMENTADA: VOLUNTAD DE MORIR Y MUERTE DE DIOS EN PHILIPP MAINLÄNDER

Carlos Javier González Serrano

Resumen

La obra capital de Mainländer, su *Filosofía de la redención* (*Philosophie der Erlösung*, 1876), recoge el resultado de sus investigaciones, así como su testamento filosófico y, podría decirse, vital. Pocas existencias se han mostrado tan coherentes como la del pensador de Offenbach am Main, quien puso fin a sus días tras haber descubierto que el *devenir* (*Werden*) del mundo se encamina hacia la *nada* (*Nichts*), hacia el no ser, en virtud de una pura *voluntad de morir* (*reiner Wille zum Tode*) que mora en el corazón de todo lo existente. A partir de tales premisas, en este breve texto se ponen en valor los conceptos de «dignidad» y «libertad fragmentada», mediante los cuales el ser humano ha de enfrentarse al que, quizá, sea su único y auténtico destino: la muerte.

Palabras clave: Dios, voluntad, no ser, muerte.

Abstract

Mainländer's masterpiece, *Philosophy of Redemption* (*Philosophie de Erlösung*, 1876), is about the results of his research and his vital philosophical inheritance. Only a few people have come to be full of coherence as the thinker of Offenbach am Main, who decided to end his life after discovering that the *becoming* (*Werden*) of the world is to reach *nothing* (*Nichts*), to the non-being, in pursuit of the pure *will of death* (*reiner Wille zum Tode*), which lays on the core of existence. From these statements, concepts such as «dignity» and «fragmented freedom» are the one in which we are going to focus, because through them human being has to face what is probably his real destiny: death.

Keywords: God, will, non-being, death.

«Nadie está tan solo en el Todo como quien niega a Dios»

(Niemand ist im All so sehr allein als ein Gottesleugner).

Jean Paul Richter

Erstes Blumenstück. Rede des Toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei

En agosto de 1789, pocos días después de la toma de la Bastilla en París, mientras gran parte de Europa veía nacer un nuevo mundo –alumbrado con toda clase de dolores de parto en la capital francesa–, Jean Paul Richter (1763-1825) anotaba las primeras líneas de un texto que, con el tiempo, se convertiría en su célebre *Discurso de Cristo muerto*, sin duda uno de los documentos fundacionales del moderno nihilismo. En él asistimos al desarrollo de un espectral sueño que el autor sintió, como él mismo confesó en carta, transido de miedo y temblores. Un sueño en el que se dejan escuchar los murmullos –cada vez más audibles– de un todavía incipiente ateísmo por boca de un atrevido espíritu, aparecido nada menos que en medio de una iglesia, y que proclamaba la vanidad de todas las cosas («der Eitelkeit aller Dinge»). Más aún: en la reformulación definitiva del texto (1795), Jean Paul proclamaba que no era ya un espíritu cualquiera, sino Cristo quien comunicaba «desde lo alto del edificio del mundo», que «Dios no existe». Tal era la hondura del problema planteado que la mismísima Madame de Staël, tan bien considerada en los entornos culturales europeos de alto copete, tradujo al francés el panfleto nihilista de Jean Paul en 1810, traducción autorizada por el propio autor.

Uno de los fragmentos más contundentes del *Discurso de Cristo muerto*, que puede a la vez ponernos sobre la pista de Philipp Mainländer (1841-1876), es el siguiente:

> [L]a mano del ateísmo despedaza [*zersprengt*] el entero universo espiritual, fragmentándolo [*zerschlagen*] en innumerables puntos-yo [*Punkte von Ichs*], como gotas de mercurio brillantes, centelleantes, errabundas, fugitivas, que se encuentran y se separan sin unidad ni consistencia […]. [H]abiendo perdido al Padre supremo se aflige, huérfano su corazón, junto al inconmensurable cadáver de la naturaleza, que medra en la tumba y al que ya no anima ni cohesiona

> el Espíritu del mundo; y el incrédulo se aflige así en el tiempo, hasta que él mismo se desprende como una escama de ese cadáver[41].

Sin entrar a analizar con detenimiento el texto de Jean Paul, lo que parece evidente tras su lectura es que nuestra vida, una vez que «el Padre» nos ha abandonado, no es otra cosa que un «suspiro de la naturaleza, o nada más que su eco» (*der Seufzer der Natur oder nur sein Echo*), un tránsito carente de suelo o razón (*Grund*), un movimiento trazado en el reino de la sempiterna disolución, de la nada. Bajo este esquema, el infierno de Dante no cobra la forma de un universo paralelo o subsiguiente a la existencia terrena o natural, sino que se instala en el seno mismo del alma humana. El descenso hacia sus más abisales profundidades nos instalaría en la constatación, y más tarde asunción, de un universo huérfano, abandonado a sí mismo, situado en el escenario donde una incómoda pero necesaria libertad debe ser acogida y practicada tras haber sido arrojados al mundo, allí donde el Cristo de Jean Paul suspira: «He atravesado los mundos, subido hasta los soles y volado con las galaxias a través de los yermos del cielo; pero no hay ningún Dios [*aber es kein Gott*]. He bajado hasta donde el ser proyecta sus sombras, me he asomado al abismo y gritado: '¿Dónde estás, Padre?'. Pero no he oído más que la eterna tormenta que nadie gobierna»[42]. Las órbitas están vacías (*leeren*) y lo que llamamos eternidad (*Ewigkeit*) no es más que el caos donde esta se roe y se rumia a sí misma.

Por otro lado, en la obra filosófica cumbre de Mainländer, la *Filosofía de la redención* (*Philosophie der Erlösung*, 1876), encontramos un fragmento en el que el pensador de Offenbach am Main se expresa de forma muy parecida a Jean Paul. Así, leemos:

> Esta unidad simple [Dios] *ha existido* [*ist gewesen*], pero ya no *existe* [*sie ist nicht mehr*]. Se ha hecho añicos [*zersplittert*], transformando su esencia completa y enteramente en el mundo de la pluralidad. *Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo* [*Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt*] […] Además, *nosotros ya no estamos en Dios* [*sind wir nicht mehr in Gott*], pues la unidad simple se ha destruido y ha

[41] Jean Paul, *Alba del nihilismo*, Akal: Madrid, 2005, p. 47.
[42] *Ibid*., p. 51.

> muerto. Por eso estamos en el mundo de la pluralidad, cuyos individuos están enlazados por una firme unidad colectiva[43].

Tanto Jean Paul como Mainländer anuncian un mismo hecho: la desaparición de Dios del escenario de los asuntos humanos. Ahora bien, mientras que en el texto de Jean Paul es Cristo, esto es, un espíritu privilegiado –e incluso muerto y después resucitado en una eternidad allende la existencia terrena–, quien avisa a los hombres de que están solos, expuestos del todo y para siempre a su libertad, y de que, en fin, ha intentado buscar a Dios y solo ha dado con «órbitas vacías», en Mainländer se trata de un análisis epistemológico de la realidad que redunda, a fin de cuentas, en un análisis metafísico que el propio investigador lleva a cabo. La diferencia resulta imprescindible y tendrá consecuencias, por ejemplo, en la manera en que Friedrich Nietzsche (1844-1900) plantea su particular muerte de Dios en *La gaya ciencia* (sabido es que Nietzsche, aunque de manera ocasional, leyó y estudió a Mainländer entre los años 1876 y 1888).

Entre Jean Paul y Mainländer, al igual que entre este y Nietzsche, se da una llamativa progresión en el concepto de libertad, o mejor, en el diferente estado-de-libertad en que la muerte de Dios deja al ser humano. En Jean Paul contamos con la autoridad de Cristo, quien asegura no haber encontrado a Dios: el hombre, en este sentido, ha de realizar un (segundo) acto de fe, es decir, creer en el testimonio nihilista de Cristo. En este sentido, el hombre no deja de estar sujeto a una autoridad, a una revelación y, por tanto, lo que de él haga el propio hombre seguirá dependiendo de lo que un tercero le ha comunicado. Sigue anclado, en cierta forma, a la heteronomía del testimonio de lo sagrado.

En Mainländer, a diferencia de Jean Paul, es la investigación del filósofo –es decir, la investigación de un ser racional que escruta la realidad a hombros de sus capacidades intelectuales– la que conduce a la constatación de la muerte de Dios. Una investigación, por cierto, que el autor declara plenamente «inmanente», en contraste con la aserción trascendente de Cristo en el texto de Jean Paul. A pesar de la

[43] Mainländer, Philipp, *Filosofía de la redención*, Ediciones Xorki: Madrid, 2014, «Física», pp. 137-138. Trad. de Manuel Pérez Cornejo, ed. de Carlos Javier González Serrano.

dificultad de este estudio que pretende conocer lo trascendente a partir de lo inmanente (ámbitos que, a juicio de Mainländer «quedan separados por un abismo que el hombre no puede traspasar de ninguna manera»), contamos sin embargo con «un hilillo» que une a ambos: ese hilillo es la existencia[44]. De ahí que «el verdadero origen del mundo no puede averiguarlo nunca un espíritu humano. Lo único que podemos y nos es permitido hacer […] es concluir el acto divino por analogía con los actos en el mundo»[45]. En Mainländer, el mundo no es más que el medio elegido por la divinidad para alcanzar su fin: el absoluto no ser. Y es que «Dios conoció que solamente a través del *devenir* [*Werden*] de un mundo real de la pluralidad; solo a través del ámbito inmanente, es decir, del mundo, podría ingresar desde el supra ser [*Übersein*] en el no ser»[46]. La unidad primigenia (*Ursein*), hastiada del ser absoluto, y en su decisión de dejar de ser para no ser nada (*Nichts*), eligió la pluralidad, y de su mano el devenir, para hacer realidad su libre voluntad: «El no ser ha debido, desde luego, ser preferido al supra ser, pues, si no, Dios, con su perfecta sabiduría, no lo habría elegido».

Asistimos aquí a la formulación de una de las tesis más radicales y originales de Mainländer: el tránsito hacia la nada absoluta no es solamente decisión de una voluntad absolutamente libre, sino, lo que es más importante, de la inteligencia más perfecta y poderosa. La nada se convierte, así, en la herramienta de Dios para llegar a su plenitud. Una plenitud, pues, que debemos entender como el supremo acabamiento del ser, que partió del Absoluto y que, hecho añicos, está viviendo su particular odisea a través del universo hacia su postrera meta, la nada.

Por eso cualquier ser integrante de esa pluralidad, es decir, todo lo existente a partir de la disgregación de Dios de aquella unidad primigenia, tiende de manera espontánea, e incluso podría decirse «naturalmente», a su autodestrucción en el no ser. Tal es uno de los puntos más singulares del pensamiento mainländeriano: el descubrimiento de la *pura voluntad de morir* (*reiner Wille zum Tod*). Tal

[44] *Ibid*., «Analítica de la facultad cognoscitiva», p. 69.
[45] *Ibid*., «Metafísica», p. 339.
[46] *Ibid*., p. 338.

descubrimiento nos pone sobre la pista de una crítica velada al maestro Arthur Schopenhauer (1788-1860), quien, como es sabido, postulaba la existencia de una voluntad que nos empuja hacia la perseverancia desaforada en el ser, en la existencia, sea esta como sea y bajo cualquier circunstancia. En Schopenhauer, incluso el más infeliz de los hombres quiere la vida, aunque la quiera a fin de cuentas al precio de la muerte. La vida es en Schopenhauer el escenario en el que la voluntad tiene la oportunidad de redimirse de su propio imperio, aunque, en la existencia de un hombre cualquiera puede muy bien llegar al fin de su periplo sin haber siquiera recapacitado en este asunto[47]. En Mainländer, sin embargo, ese querer la vida no es sino un medio inconsciente a través del cual se manifiesta la voluntad de morir, de manera que el reino orgánico no es otra cosa que «la forma más perfecta para la mortificación de la fuerza» que mueve el mundo.

Como he defendido en diversos escritos y conferencias, puede hablarse en este punto de una honda «enfermedad ontológica». Si bien la voluntad de vivir imprime su sello en todo cuanto existe, empujándolo hacia la vida, ese impulso no es más que la máscara, el pretexto encubierto, que oculta el auténtico fin del universo, la nada. En este punto, las palabras de Mainländer resultan no solo llamativas desde el punto de vista filosófico, sino también bellas desde una perspectiva literaria:

> En el hombre, pues, la voluntad de morir, que es el impulso más íntimo de su ser, no está solamente recubierta por la voluntad de vivir, como en el animal, sino que se eclipsa completamente en lo más profundo, desde donde se manifiesta, de tarde en tarde, como un profundo anhelo de reposo. La voluntad pierde completamente de vista, y del pensamiento, su *fin*, y se *aferra* sólo al *medio*[48].

Una vez que somos conscientes de esta no-realidad (en tanto que la realidad se aproxima a su negación), de esta existencia que se encamina hacia la nada irremediablemente, y todo garantizado,

---

[47] Sobre este asunto el estudio preliminar del autor de estas líneas en el libro Schopenhauer, Arthur, *Parábolas y aforismos*, Alianza Editorial: Madrid, 2018 (edición, selección y traducción de Carlos Javier González Serrano), cuyo título reza «Pesimismo que redime».

[48] Mainländer, Philipp, *Filosofía de la redención*, *op. cit*., «Metafísica», p. 346.

además, por la omnipotencia libérrima de la inteligencia más pura, es decir, por Dios, no queda más (ni menos) que asumir el transcurso del universo hacia su meta. Todo, al fin y al cabo, sigue un primer y ciego impulso, patrocinado por la divinidad, de manera que «el mundo no es conducido por *delante*, ni dirigido desde *arriba*, sino que se ve arrastrado por sí mismo»[49]. No debemos negar la voluntad de vivir, como en Schopenhauer, porque tal voluntad sea un impulso insano y casi irreprimible, sino porque, a juicio de Mainländer, seguir los dictados de esa voluntad de vivir significa contravenir el decurso natural del mundo, que se dirige hacia el no ser. Cuando esto se ha conseguido, cuando, a través de la virginidad, primero, y después mediante el libre abandono de la vida, seguimos los dictados de aquella voluntad de morir, aduce Mainländer que nos hemos liberado, que nos hemos redimido a través de la auténtica filosofía de la redención, mientras que quien afirma activa y fervientemente su voluntad de vivir no puede encontrar redención alguna en la muerte, sino más bien una triste y dura condena. Este último es el hijo del mundo, mientras que aquel, ya redimido, es el hijo de la luz, un sabio que:

> […] elige solamente el estremecimiento de la aniquilación, al considerar las ventajas de la nada absoluta, y renuncia al placer; pues tras la noche, llega el día; tras la tormenta, la dulce paz del corazón; tras el cielo tormentoso, la pura cúpula etérea, cuyo brillo muy rara vez turba la más pequeña nubecilla (el desasosiego provocado por el impulso sexual), y luego la muerte absoluta. ¡La redención de la vida y la liberación de sí mismo! [*Erlösung vom Leben, Befreiung von sich selbst*][50].

De esta manera se forja el héroe sabio (*weise Held*), el «fenómeno más puro y noble que hay en el mundo», en contraposición a quien decide afirmar, demoníacamente (el término lo usa el propio Mainländer, en el sentido de maníaca o fanáticamente), la vida. Esta es ya una manifestación de la voluntad de muerte por designio divino. El universo, aunque nihilizado en sus efectos (también en sus causas y en su desarrollo), sigue siendo en Mainländer un producto de Dios, de quien, sin embargo, hemos heredado una *libertad fragmentada* en virtud

[49] *Ibid*., p. 348.
[50] *Ibid*., p. 352.

de la cual nos es posible decantarnos, si bien trabajosamente, por un acabamiento que coincide con la finalidad del mundo. Aquí encuentra la plenitud el sistema mainländeriano, y, de su mano, también el Absoluto se (re)encuentra consigo mismo en la noche de los tiempos: allí donde un ser se redime, Dios está más cerca de alcanzar la finalidad de su obra, el no ser, «la nada absoluta, el vacío absoluto, el *nihil negativum*». ¡Todo, así, se consuma!, exclama el propio Mainländer.

Como escribía en uno de sus poemas, no anhelamos otra cosa que el «reposo en el corazón» y una «paz dorada»[51]. Solo un camino resta hacia la nada, y es la muerte[52]. Al igual que en Schopenhauer, en quien la dignidad se corresponde con el valor de hacer frente al imperio de la voluntad de vivir para, finalmente, negarla a través del ascetismo y, llegado el caso, la muerte voluntaria por inanición, en Mainländer la dignidad tiene que ver con el ser racional que se ha redimido, con quien ha aceptado que la existencia es un simple medio para que la voluntad de morir –impresa en todos los corazones desde la primigenia disgregación de Dios en la pluralidad– lleve a cabo su propósito final, esto es, alcanzar la nada. Si bien, hay que hacerlo notar, mientras que en Schopenhauer se trata de una muerte fenoménica, es decir, de un ser individual que decide poner fin al estorbo que supone su manifestación en el mundo, en Mainländer la muerte adquiere un tinte metafísico, incluso trascendental, pues con nuestro acabamiento contribuimos, como piezas del escenario de la posibilidad de la Nada, a que el designio divino hacia el no ser se haga realidad. Un proceso que Mainländer puso de manifiesto, en forma literaria, a través de su novela *Rupertine del Fino*[53]. La vida, en fin, es la dura y constante batalla

---

[51] *Cfr.* Mainländer, Philipp, *Diario de un poeta (Aus dem Tagebuch eines Dichters)*, PyV: Madrid, 2015, p. 43. Ed. bilingüe de Manuel Pérez Cornejo y Carlos Javier González Serrano.

[52] En otro de sus poemas, escribía Mainländer: «Oh, cuán vana, cuán triste / es la lucha por la existencia. Aprende, ¡oh, hombre!, / como primer principio de la sabiduría que por un bien / tu alma está en vilo. […] ¡Aprende a amar con el espíritu, mortifica / el amor del corazón; y bendice con alegría / cada hora que más cerca de la tumba / te conduce!». *Ibid.*, p. 147.

[53] Existe traducción española en Mainländer, Philipp, *Rupertine del Fino. Novela filosófica*, Guillermo Escolar Editor: Madrid, 2018. Trad. de Manuel Pérez Cornejo, epílogo de Carlos Javier González Serrano.

(*Kampf*) por la liberación –o redención– de sí mismo, en la que ni siquiera Dios queda indemne.

Más allá de la muerte no nos aguarda un Reino Celestial ni un Infierno: aquella libertad fragmentada, proveniente de la unidad primigenia, nos propone en última instancia una auténtica y radical apuesta por la nada absoluta. La mediación es la vida; el tránsito es la existencia; el resultado es el no ser. Mainländer no aboga por inútiles consuelos o estériles bicocas, sino por arrojarnos al desnudo ejercicio de nuestra libertad. Así preparaba el camino para la llegada del mediodía nietzscheano, para la entrada de Zaratustra… Pero antes, y ya en él, está configurada no solo buena parte de los dictados más originales de Nietzsche, sino también una gran porción de los pensamientos más radicales de los existencialistas del XX e, incluso, de otros autores más cercanos en el tiempo como Albert Caraco, Emile Cioran o Akutagawa Ryunosuke.

Si a algo nos emplaza la muerte de Dios en Mainländer es a la posibilidad, siempre abierta, de hacer uso de la mencionada libertad fragmentada: a través de su decisión de no ser, es Dios quien pone en manos del ser humano la posibilidad de desaparecer, de dejar de ser sí mismo para convertirse, exactamente, en nada. ¿Cabe acaso una decisión más radical, y quizá –así lo dice Mainländer– más valiente que elegir la muerte *por mor* de la muerte misma?

> He mostrado […] que cada cosa del mundo es *voluntad de morir* inconsciente [*unwebusster Wille zum Tode*]. Esta voluntad de morir está oculta, especialmente en el hombre, por la voluntad de vivir, porque la vida es un *medio* para la muerte, algo que se expone incluso ante el más obtuso: morimos incesantemente, nuestra vida es una lenta lucha con la muerte, en la que diariamente la muerte gana poder frente a cualquier ser humano, hasta que apaga la luz de la vida en cada uno de nosotros[54].

[54] Mainländer, Philipp, *Filosofía de la redención*, *op. cit*., p. 394.

Bibliografía

JEAN Paul, *Alba del nihilismo*, Akal: Madrid, 2005.

MAINLÄNDER, Philipp, *Filosofía de la redención*, Ediciones Xorki: Madrid, 2014. Trad. de Manuel Pérez Cornejo, ed. de Carlos Javier González Serrano.

_____, *Diario de un poeta (Aus dem Tagebuch eines Dichters)*, PyV: Madrid, 2015. Ed. bilingüe de Manuel Pérez Cornejo y Carlos Javier González Serrano.

_____, *Rupertine del Fino. Novela filosófica*, Guillermo Escolar Editor: Madrid, 2018. Trad. de Manuel Pérez Cornejo, epílogo de Carlos Javier González Serrano.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Parábolas y aforismos*, Alianza Editorial: Madrid, 2018. Edición, selección y traducción de Carlos Javier González Serrano.

CAOS Y ENTROPÍA O DEL PRINCIPIO MAINLÄNDER-CARACO

Slaymen Bonilla y Diego E. Merino Lazarín

Resumen

El tema central del presente ensayo es la relación e influencia existentes entre el pensamiento de Philipp Mainländer y Albert Caraco. Pondremos especial atención en los puntos en común entre ambos y, en particular, en lo que denominamos el Principio Mainländer-Caraco, que no es otra cosa que el Principio de Entropía, solo que visto desde un aspecto metafísico.

Palabras clave: entropía, metafísica, caos.

Abstract

The main issue in the present essay is the relationship and influence between the thinking of two philosophers: Philipp Mainländer and Albert Caraco. We will focus on the common utterance, but mainly in what we define as the Mainländer-Caraco Principle, which is no other than the Entropy Principle, seen from a metaphysical vision.

Keywords: entropy, metaphysics, chaos.

> Señora Madre ha muerto, hacía bastante la había olvidado, su final la restituye a mi memoria, aunque sea por unas horas, meditemos sobre esto, antes de que recaiga en el olvido. Me pregunto si la amo y he de responder: No, le reprocho el haberme castrado, realmente muy poca cosa, pero en fin… Me heredó su temperamento y esto es más grave, pues sufría de alcalosis y de alergias, yo las padezco aún más que ella y son incontables mis dolencias y además… además me echó al mundo y yo profeso el odio al mundo.
>
> Albert Caraco*, Post morten,* 9

Introducción

En su ensayo *La odisea del espíritu mainländeriano: en busca del sí mismo*, publicado como preámbulo a *Diario de un Poeta* (2015), Carlos Javier González Serrano nos habla, en una nota a pie de página[1], de la relación que Mainländer tiene con varios autores. Entre ellos figura el nombre de Albert Caraco. En este trabajo, nosotros seguimos esta línea, con el objetivo de profundizar en dicha relación. Y es que, mientras que en el mundo hispanoamericano, la figura de Philipp Mainländer comienza a ser reconocida, dista mucho de suceder así con la de Albert Caraco, y ya ni hablemos de la relación y/o influencia entre uno y otro. Añadimos que el presente texto se enmarca en una línea de trabajo muy específica que venimos desarrollando hace ya, al menos cinco años, primero en solitario y posteriormente con la colaboración de J. M. Lecumberri, a la cual denominamos «Los Filósofos Malditos». Anque cabe aclarar que no es nuestra intención desarrollar este tema; pero sí se ha de recalcar que sirva decir que Mainländer y Caraco son parte de esta propuesta que engloba a autores como Sade, Schopenhauer, Stirner, Nietzsche, Michelstaedter o Cioran, entre otros. La acogida del público ha sido bastante buena, pues el eco de esta propuesta ha llegado a varios países latinoamericanos. Qué sea un filósofo maldito es todavía tema de debate y reflexión. Entre los autores que hemos insertado en la categoría existen grandes similitudes, pero también profundas diferencias. Quizá sea que la misma noción de filosofía maldita, en

[1] Mainländer, Philipp, *Diario de un poeta (Aus dem Tagebuch eines Dichters)*, PyV: Madrid, 2015. Ed. bilingüe de Manuel Pérez Cornejo y Carlos Javier González Serrano, p. 35.

cuanto maldita, se resiste a cualquier tipo de definición. Sin embargo, es nuestra intención mostrar, aunque sea de manera somera, las pistas que puedan conducir a algún acuerdo general; por ello estamos preparando la publicación de una serie de materiales, ensayos y libros que puedan encauzar esta empresa. Algunos de ellos se ven aún lejanos; otros, como en el caso de Necrófrasis, Distófrasis, Esquizófrasis y Iuréfrasis son ya una realidad. Y es, precisamente, en este camino donde tiene lugar el presente artículo.

Nuestro método de trabajo será el siguiente: primero nos sumergiremos en la vida y obra de Albert Caraco, exponiendo sus principales tesis; posteriormente haremos lo mismo con Mainländer, poniendo especial atención a aquellos puntos en los que se nota el influjo que ejerció en el primero. Esto es, iremos de adelante hacia atrás, con el único objetivo de resaltar la influencia que tiene uno sobre otro. Además, asumimos que, a esta altura del libro, el lector tendrá en sus manos elementos suficientes sobre el pensamiento de Mainländer, elementos que no pretendemos repetir como presentación del autor. Lo que buscamos es, pues, dar cabida a Caraco y destacar los puntos de unión que tiene con Mainländer.

Albert Caraco

Albert Caraco (Constantinopla, 10 de julio de 1919-1971) se erigió como filósofo maldito a través de una pluma venenosísima. De origen judío sefardita, nacionalidad uruguaya, origen turco y voz francesa, Caraco es un filósofo tremebundo cuyas inspiraciones, como pretendemos mostrar, pueden ser rastreadas hasta la figura de Philipp Mainländer. Su obra, voluminosa, ha sido juzgada a menudo como nihilista y pesimista de manera tal que se le ha comparado con Émile Cioran, y, no obstante, no tan seguido con Mainländer. Sin embargo, el presente texto se posiciona en la creencia de que es posible vislumbrar mucho de la *Filosofía de la redención* en él. Así, se expondrá, en términos generales, el pensamiento de Caraco, con miras a escudriñar esta relación.

La biografía de Caraco resulta sombría en más de una ocasión, pero será la muerte de su madre el acontecimiento que facultará la obra de *Post mortem*, de cuyo corpus ha sido ya citado al principio un

extracto. Ante tal muerte su último movimiento se veía más cercano; en alguna ocasión confesó a su editor que nada más muriera su padre le seguiría de buen grado. Será en septiembre del año de 1971 cuando su progenitor murió; Caraco se quitó la vida horas más tarde.

Dos obras son factibles de conseguir en español: la antes mencionada, *Post mortem*, y el monstruoso *Breviario del caos*. En estos dos textos Caraco se reconoce como filósofo y expone con vehemencia toda su animadversión contra la humanidad y sus costumbres. Serán estas las que servirán de eje para el análisis presente.

La filosofía de Albert Caraco encierra en su médula el fenómeno de la muerte. Para el «filósofo oscuro» todos tendemos hacia ella; la única certeza es ella, que acaece a todo cuanto vive, y de la que nada viviente ha escapado. Cosa no del todo triste toda vez que, para Caraco, esta vida no ha sido sino impuesta; el ser del ser vivo está inmerso categórica y arbitrariamente en semejante constitución ontológica, más aún, el hecho de que esté vivo, así sea embrionariamente, ya implica la constitución ontológica y metafísica de ser. La vida implica el ser y esto es inaceptable para Caraco; no se ha solicitado dicho estado (no podría nunca ser requerido bajo este contexto) doloroso. De modo que quien muere se desembaraza de la vida. Pero lo hace solo, completa y absolutamente solo.

Aplicando a Caraco lo que Michel Onfray apunta sobre la filosofía de Sade[2], somos una mónada cerrada (a diferencia de lo que pensara el amable Leibniz) que nada permite introducir ni relacionar. No nos es posible compenetrarnos con el otro: *alteridad* y *otredad* son eufemismos de una desesperada ansiedad humana que no quiere reconocerse a sí misma en completa soledad. Dicha constitución ontológica mortuoria sostiene que el *ser* del ser humano es un átomo incomunicado e incomunicable, inhábil de relación intrínseca ni íntima, por lo que amar, por ejemplo, es imposible. Intentarlo es poner en marcha una máquina de sufrimientos infinitos. Todos y cada uno de los entramados humanos que buscan acercarse o procurar al otro no facultan sino las condiciones de posibilidad para sufrir terriblemente. En orden a la muerte, el agente que muere desmenuza

[2] Onfray, Michel, *Los ultras de las luces*, Anagrama: Barcelona, 2010, pp. 283-284.

su *ser* en el morir, perdiéndose en la nada y experimentando, solo él, dicho fenómeno; nadie ni nada le acompaña o participa del fenómeno de su finitud. Nadie puede morir por el individuo que muere.

Atendiendo a esto, Caraco reconoce que es posible prepararse para su llegada: la soledad es escuela para comprender la constitución hermética fúnebre que nos conforma. Esta soledad obligada para el sabio misántropo gesta, además, el conocimiento de que todo sentido preexistente en la experiencia del vivir se resuelve en esta misma muerte. La muerte es el sentido de toda cosa; por ella queremos amar, engendrar y vivir, todo lo que hacemos lo hacemos por la muerte, que sabemos que vamos a experimentar; lo que bajo ninguna circunstancia quiere decir que este tipo de ser humano consciente de su *isolismo* y luctuosa constitución logre una existencia teleológica ni mucho menos soteriológica. Cuando se habla de sentido se dice en orden a la dirección que toma la vida: el suicidio, el hondo abismo del acabose. Serán más bien los temerosos a la muerte los que rían y amen, vivan y compartan banquetes.

Es probable que la recalcitrante exhortación de Caraco a relegarse al silencio y el aislamiento no deba entenderse como un solipsismo que niega la existencia de los otros, entendiendo por esto un intelecto que confabula entidades humanas sin capacidad de demostraciones fehacientes que comprueben su existencia. De otro modo sería absurda la invitación a la soledad; más bien habría que exhortar a ejercicios espirituales o mentales para poder disolver en la experiencia mística a la *otredad*. Caraco ve claramente que el otro existe de hecho y de suyo. Los seres humanos están ahí afuera creyendo comunicarse entre ellos, seres humanos que gestan imaginarios sobre cómo logran experiencias personales que los unen cada vez que «pueden» compenetrarse.

Los humanos, especie rarísima, viven libres y atados; paradojas propias de Caraco, paradojas que no necesariamente se resuelven dialécticamente: «Los hombres están libres y atados, más libres de lo que desean, más atados de lo que notan, compuesta de sonámbulos la

muchedumbre de mortales, y el orden que no tiene nunca interés en que ellos salgan del sueño, porque se volverían ingobernables»[3].

El sueño de la interacción entre los humanos facultada por el sopor del dormir de las masas. Estos sonámbulos sueñan bastante y con muchísimas cosas, entre los sinsabores oníricos anhelan amar al que tienen enfrente, confabulan en su cabeza somnolienta sociedades ordenadas y civilizadas plenas en ciencia y filosofía, vías para el progreso inefable, sueñan con un orden político y moral. Orden como piedra preciosa de la mina maravillosa de la mente, cavernas inescrutables de preciosura exquisita que los hace carentes de valor. Los sonámbulos no creen en verdad que valgan, ellos son inconmensurables, ellos no tienen un valor que pueda ser valuado, ellos son invaluables, poseen el más grande bálsamo de todos; ungüento divino que los enaltece y cuida de todo mal, dios secular dentro de ellos: la dignidad.

Estos sonámbulos creen ser dignos por el simple hecho de existir. Pero Caraco sostiene que esto no es más que sueños de dormido: lo único que impera y es real es el Caos.

Las sociedades son una escuela de muerte sin morir, son inhumanas por ser muy humanas. Caraco sostiene que estamos en el infierno, o somos víctimas o victimarios, pero a final de cuentas demonios o condenados sufrientes. La sociedad fundamentada en sus estructuras inamovibles como la política y la civilización se reduce, una vez fuera de ellas, a un simple, llano y mero contenido mental. La civilización, la política, la economía, el progreso y demás ideales son fantasmagorías hórridas que generan más dolor que el Caos originario. La demencia es fruto de vivir en sociedad. Parece claro según su discurso: la génesis de la ciudad y la sociedad es el orden. Orden que, como ha sido visto ya, no es sino una elucubración terrible en contra del ser humano.

La sociedad es el molde de la *masa de perdición*: «Es la batalla de los sonámbulos espermáticos, es una cosa infinitamente despreciable»[4]. En una línea sutilmente aristotélica, Caraco reconoce a

[3] Caraco, Albert, *Breviario del* caos, Sexto Piso: Madrid, 2004, p. 13.
[4] *Ibid*., p. 35.

la familia como base de la sociedad, por lo que considera que debe desaparecer en tanto es la primera quien perpetúa humanos.

Así, el orden es una ilusión en un universo caótico. Ante el caos, el ser humano crea un orden que conlleva, a su vez, más caos. El universo enmarañado es la constitución cosmológica primigenia; el ser humano, apabullado ante esto, crea un orden, esto es, genera algo ilusorio, aparente, para contrarrestar el caos; sin embargo, este orden provoca más caos, un caos más pernicioso porque aúna caos al Caos; asimismo, con esto pareciera denotar que el Caos es imperante en todo momento porque aun queriendo orden se logra caos: «El orden es frágil, y lo es incluso cada vez más, porque refleja su desmesura y no supera su incoherencia, el orden está preñado de su muerte, porque refleja su propia subjetividad cada vez más caótica y cada vez más destruida de razones de ser»[5].

El orden se resuelve como estructuras morales, políticas, religiosas y concepciones divinas. El orden obliga al ser humano a ser gobernado. Este hecho no civiliza ni humaniza, todo lo contrario:

> Es demasiado tarde, la Historia ya no se detiene, somos arrastrados por ella y la inclinación de sus planes nos impide esperar una desaceleración cualquiera, vamos hacia la catástrofe planetaria y el universo está lleno de gente que la desea y la deseará cada vez más, para escapar del orden, un orden cada vez más absurdo y que no se mantiene más que por el prejuicio de la coherencia y, por lo tanto, de la humanidad del hombre[6].

Este es el orden del Caos. El orden del Universo es la entropía de todo lo que existe, o sea, la reducción al acabose en el abismo del Caos, lo justo e injusto no es más que delirio procurado por conveniencia toda vez que aquello que se reconoce como justo está bajo paradigmas de legitimización y son justamente las ilusiones ordenadas, la moral y las religiones son humanas, las legitimadoras por excelencia.

> Si existe un Dios, el caos y la muerte figurarán entre Sus atributos, si no lo hay no cambia nada, ya que el caos y la muerte se bastan hasta el fin de los tiempos. Sin importar lo que alabemos, somos presa de

[5] *Ibid*., p. 60.
[6] *Ibid*., p. 15.

> la sombra y de la disolución, sin importar lo que adoremos, no evitaremos nada, los buenos y los malos no tienen más que un destino, un solo abismo acoge a los santos y a los monstruos, la idea de lo justo y lo injusto no ha sido nunca más que un delirio, al cual estamos atados por razones de conveniencia. En realidad la fuente de las ideas religiosas y morales está en el hombre, buscarla afuera del hombre es un sinsentido, el hombre es un animal metafísico y que quisiera que el universo no existiera más que para él, pero el universo lo ignora y el hombre se consuela de esta ignorancia poblando la superficie de dioses, dioses hechos a su imagen[7].

La tolerancia es un timo y el respeto ensueño, la dignidad una quimera y el otro *un algo*. Estas construcciones eidéticas no figuran en lo real, es decir, solo acontecen en la realidad; esto es, la realidad es la lectura que se hace de lo real, y esta lectura de lo real revela el caos, que el hombre busca sobrescribir con la idea de orden.

El Caos es la naturaleza del mundo y esta es indiferente, por lo que preciso es, para el filósofo, parecerse a ella. Ser indiferente ante el sufrimiento ajeno. La coherencia, la mesura y la objetividad vienen de esta indiferencia, solo siendo apáticos se logra este despertar.

Para el caso, por ejemplo, la guerra repara las faltas del orden, es decir, la permanencia del ser humano como especie; más todavía, es gracias al orden del ser humano que deviene la guerra en sentido humano. Si el orden busca mantener vivo al ser humano es necesario refugiarse en lo que lo mata, en lo que lo desordena. El orden figura en la concepción humana un horizonte de sentido en un mundo que no lo tiene, de aquí el sufrimiento. Es un círculo vicioso: el orden provoca guerras, la guerra acaba con el ser humano y esto nos degrada al caos; por tanto, la guerra es un mecanismo natural del Caos para contrarrestar a la humanidad. Caraco no toma en cuenta el fenómeno del *Baby Boom* por supuesto.

El Caos terminará por hundir a la humanidad, ya sea por el orden que ha creado este último, ya sea por su libre avance, o por la guerra, la peste o algún colapso ecológico, pero, mientras tanto, una somera forma de amilanar el sufrimiento sería un mundo de sodomitas y onanistas. De lo que se trata es de evitar la reproducción humana;

[7] *Ibid.*, p. 23.

evitar, de algún modo, el sufrimiento de los seres que son conscientes. «El mundo no será más que un alarido de dolor y éxtasis, donde los hombres más puros no tendrán más que el recurso de matarse los unos a los otros para no despreciarse a sí mismos»[8].

Philipp Mainländer

Acaso sea esto a lo que desde el título hemos denominado Principio de Mainländer-Caraco, la mayor coincidencia o, mejor, influencia, entre estos dos pensadores, a saber, el Principio de Entropía. Y será esto lo que desarrollaremos en las próximas páginas, solo que, ahora, en voz del «filósofo de la redención».

Caraco hereda de Mainländer este Principio de Entropía, pero no desde un aparato físico, tal como podemos encontrarlo en los estudios de Sadi Carnot, Rudolf Clausius o Ludwig Boltzmann, quienes desde la termodinámica lograron encontrar las bases matemáticas de dicho principio. En cambio, para Mainländer y Caraco, la entropía solo puede entenderse desde una base metafísico-cosmológica.

Hablando ahora de Mainländer, tenemos que remontarnos al suicidio de Dios. Refiriéndose a ella mediante la analogía de la «unidad simple», nuestro filósofo nos dice lo siguiente: «sin embargo, esta unidad simple que ha sido, ya no existe más. Ella se ha fragmentado, transformándose su esencia absoluta en el universo de la multiplicidad. Dios ha muerto y su muerte fue la vida del universo»[9]. Pero, para llegar a esta afirmación, debemos precisar una serie de conceptos y procesos. El ser de esta unidad simple no era cualquier ser, sino un Super-ser. Este Super-ser se encontraba en un estado de inmovilidad y reposo absoluto[10]. Por lo mismo, solo era-siendo. La unidad simple, pues, era eso, «simplísima». No había nada más, solo estaba ella. Por tanto, no existía el universo, no existía la multiplicidad. Pero, harto de su Super-ser, Dios (que es el nombre que podemos darle) decidió, en su libertad absoluta, no ser. Sin embargo, a pesar de su omnipotencia, esta no

[8] *Ibid*., p. 27.
[9] Mainländer, Philipp, *Filosofía de la redención (Antología)*, Fondo de Cultura Económica: Chile, 2011, p. 49.
[10] *Ibid*., p. 51.

podía aplicarse sobre él mismo, por lo que para transitar del Super-ser a la Nada (*nihil negativum*), debía transitar por la multiplicidad.

> La obra de Dios –la desintegración en la multiplicidad– se representa en lo sucesivo como la realización del acto lógico de la decisión de no ser, o en otras palabras: el universo es el medio para lograr el objetivo de no ser, y el universo, en verdad, es el único medio posible para alcanzar este fin. Dios reconoció que únicamente podía transitar a través del devenir en un universo real de la multiplicidad desde el superser hacia el no ser. Y esto solamente a través del campo inmanente (el universo)[11].

Desde este momento, el no ser gana preferencia frente al ser, pues Dios, en su suprema sabiduría, lo eligió[12].

Posteriormente, Mainländer nos explica la «ley universal del debilitamiento de la fuerza», según la cual, desde aquella «neblina originaria» (Kant-Laplace) a la que hoy llamamos Big Bang, todo en el universo, desde lo inorgánico hasta lo orgánico, está en constante lucha, la lucha por la existencia. «Así vemos, tanto en el reino orgánico como en el inorgánico, un movimiento fundamental: la desintegración en la multiplicidad, y en todas partes, como primera consecuencia, se produjo la disputa, la lucha, la guerra, y como segunda consecuencia, el debilitamiento de la fuerza»[13]. Así, esta ley domina a toda la naturaleza y a todo el universo, los cuales envejecen. Esta Ley o Principio, aplicado al ser humano (y no solo a él, aunque sí como fundamento profundo), Mainländer la denomina *voluntad de morir*[14]. Voluntad de vivir y voluntad de morir no son más que dos caras de la misma moneda. Parecerían contrarias (o contradictorias), pero son complementarias. El debilitamiento de la fuerza solo puede ser alcanzado produciendo mucha vida, pues solo así habrá más lucha, más guerra, sea del hombre contra el hombre o sea del hombre contra la naturaleza e, incluso, de la naturaleza contra sí misma. Cada generación es más débil, cada generación consume más recursos del planeta. La única diferencia entre una y otra es el tipo de individuo que

[11] *Ibid.*, p. 55.
[12] *Ibid.*, p. 56.
[13] *Ibid.*, p. 62.
[14] *Ibid.*, p. 63.

«engendra», pues aquel que afirma la «voluntad de vivir» vive, mientras permanece en ella, lleno de angustias, de deseos, de insatisfacción; mientras que quien está en la «voluntad de morir», se libra de todos estos males y se halla en un estado de paz y sosiego. «Por lo tanto, ambos quieren lo mismo y ambos lo logran; la diferencia radica únicamente en la naturaleza de su movimiento»[15]. La Voluntad, al final, quiere la muerte. Digámoslo con otras palabras: Dios quiere la muerte. Desde su suicidio, esto es, desde su libre acto de transitar del Super-Ser a la Nada, ha querido «no-ser» o, lo que es lo mismo, la muerte. «Y de pronto surge sentido en el universo: la ley del debilitamiento de la fuerza es la ley del cosmos. Para la humanidad significa la «ley del sufrimiento»[16]. Ese fue el plan de Dios y debemos llevarlo a cabo para nuestra «redención».

La voluntad de vivir es solo un medio para la voluntad de morir. Se necesita de la vida para la muerte. Se necesitó del universo múltiple para la aniquilación de lo múltiple. Es la única manera de llevar a buen puerto el mandato divino. «Esta es la genuina inconsciencia, la auténtica armonía en el cosmos, a pesar de la ruidosa lucha, del lamento, del llanterío, a pesar de los conflictos en un mismo pecho, a pesar del hambre y la sed por vivir desde donde surge la lucha por la existencia […] Esta unidad quiso el no ser y por eso conspira todo en el universo y en el individuo para el no ser»[17]. Y esto es lo más increíble, que el Caos del universo del que Caraco nos habló no es otra cosa que una Armonía. Podríamos tratar de explicar esto desde la misma matemática-probabilística, ya sea a través de la Teoría del Caos, o bien, de la Constante de Boltzmann. Tal como dice Jacob Bronowski: «cuando la energía es degradada, dijo Boltzmann, se debe a que los átomos asumen un estado más desordenado. Y la entropía es un parámetro del desorden: ésa es la concepción profunda que se desprende de la nueva interpretación de Boltzmann. Por extraño que parezca, se puede crear una medida para el desorden; es la probabilidad de un estado particular, definido aquí como el número de formas en

15 *Ibid.*, p. 64.
16 *Ídem.*
17 *Ibíd.*, p. 66.

que se puede armar a partir de sus átomos»[18]. Lo que debe entenderse es que hay sistemas en los que la entropía no representa un desorden, sino un orden (armonía). El propio Wittgenstein lo expresa de la siguiente manera: «todo lo que vemos podría ser también de otra manera. En general, todo lo que podemos describir podría ser también de otra manera. No hay orden alguno *a priori* de las cosas»[19]. Siguiendo en la línea probabilística de Boltzmann podemos entender que el aumento de entropía y el orden pueden darse en una misma fase. En esto radica la ecuación de Boltzmann, S = k log W. Uno de los ejemplos clásicos de esto es el del cesto de naranjas, el cual, al ser agitado, genera un orden en las naranjas. Así es como visualizamos que, a pesar de existir un cierto caos en nuestros movimientos, el universo tiene o genera una armonía. De la misma manera Mainländer nos explica cómo, tanto en el mundo orgánico (hombres y animales) como en el inorgánico, la vida es solo un encubrimiento de la muerte. Ambas se necesitan. El orden o la armonía preestablecida (por Dios) del universo es aquella que dirige todas las cosas hacia la muerte. El suicidio de Dios (principio entrópico por antonomasia) dio origen al universo, esto es, a un cierto orden, pero dicho orden es solo garante de la misma entropía, la muerte. Todo se dirige hacia allá. La entropía generó la armonía, el orden, y esta, a su vez, es condición de posibilidad de la «entropía absoluta», la nada, el *nihil negativum*. Esto es un «Caos Ordenado». Por eso el «filósofo inmanente» clama por la redención, por la muerte, sea esta a través del suicidio o a través de la virginidad[20].

Conclusión

En un ensayo intitulado el Principio de Putrefacción[21], desarrollo la idea de la entropía en distintos ámbitos, tales como la economía, la política o la historia. Haciendo una analogía con el mito del *zombie*, se planeta la siguiente tesis:

---

[18] Bronowsky, Jacob, *El ascenso del hombre*, Fondo Educativo Interamericano: Bogotá, 1979, p. 347.

[19] Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza: Madrid, 1999, 5.634.

[20] Mainländer, *op. cit*., pp. 72-73.

[21] Bonilla, Slaymen, El principio de putrefacción, 2016. Recuperado de http://lafilosofiamaldita.blogspot.mx/2016/03/el-principio-de-putrefaccion-por.html

> Lo principal es entender que si algo está enfermo, pudriéndose, en estado de descomposición y no hay nada para contravenir tal efecto, *ergo*, por pura continuidad (normalidad) del estado, el proceso de descomposición permanecerá hasta que el cuerpo perezca. La única posible opción es un contra-hechizo (cura) que sea capaz de revertir el proceso; sin embargo, para que tal pueda tener un efecto constante, se debe emplear una energía mayor a la primera.

El surgimiento de mi Principio de Putrefacción es deudor, en gran medida, del Principio Mainländer-Caraco. Tal como dice Diego Merino en su conclusión a Caraco: «El Caos terminará por hundir a la humanidad, ya sea por el orden que ha creado este último, ya sea por su libre avance, o por la guerra, la peste o algún colapso ecológico, pero, mientras tanto, una somera forma de amilanar el sufrimiento sería un mundo de sodomitas y onanistas». El Caos es lo que prima en este Universo, en nuestra realidad. Sin embargo, esto no quiere decir que detrás del Caos no haya un Orden o, al menos, un intento de Orden, natural o artificial. Quizá sea que el mismo Caos genera un Orden con miras a su propio desarrollo. Como Dios, quien en su acto de suicidio, de entropía, de Caos (tránsito del Super-Ser hacia la Nada) tuvo que crear, con su cadáver, el Universo, el Cosmos (lo ordenado), pero solo para que esto prosiga con su plan intrínseco. La Teoría del Caos, desde la complejidad de las variables y la imposibilidad de las predicciones acertadas, puede arrojar luz sobre el tema. El Universo parece estar regido por el Caos, pero, nosotros, en nuestro intento por vivir, tratamos de ordenarlo, sea desde lo no-lineal (ecuaciones no-lineales), desde lo complejo o desde lo difuso.

El Pesimismo Utópico se relaciona con esta concepción de manera estrecha. Pesimismo Utópico y Caos Ordenado pueden ser análogos en muchos puntos, pues, por un lado, se asume un estado de la realidad, del mundo, de la vida, el cual es el del sufrimiento, el de la insatisfacción, el de que este es el peor de los mundos posibles, etc. (Pesimismo-Caos), pero, por otro, se postula un «mientras tanto» o un «como si». Para el Mtro. Merino, desde su propuesta de la Nueva Carne, lo que habría que hacer es crear y vivir en «un mundo de sodomitas y onanistas». Aquí también hay «un mientras tanto», un orden desordenado (o un desorden ordenado).

Al final, podemos ver cómo Mainländer, influido por Schopenhauer, nos regala una visión que se va complementando con filósofos posteriores, tales como el aquí expuesto Caraco. Esta influencia no debe limitarse a una restricción temporal, sino, en el propio espíritu de estos autores, debe proseguir su cometido, ya hacia la Nada-Caos o hacia la creación de lo hórrido. El Pesimismo no ha muerto, ni puede hacerlo, pues él representa la voz de quien anuncia el final de los tiempos con una redención incluida, aunque esta no sea la del Paraíso, sino solo la del Nirvana (Extinción).

Bibliografía

BONILLA, Slaymen, *El principio de putrefacción*, 2016. Recuperado de http://lafilosofiamaldita.blogspot.mx/2016/03/el-principio-de-putrefaccion-por.html

BRONOWSKY, Jacob, *El ascenso del hombre*, Fondo Educativo Interamericano: Bogotá, 1979.

CARACO, Albert, *Breviario del* caos, Sexto Piso: Madrid, 2004.

MAINLÄNDER, Philipp, *Filosofía de la redención (Antología)*, Fondo de Cultura Económica: Chile, 2011.

_____, *Diario de un poeta (Aus dem Tagebuch eines Dichters)*, PyV: Madrid, 2015. Ed. bilingüe de Manuel Pérez Cornejo y Carlos Javier González Serrano.

ONFRAY, Michel, *Los ultras de las luces*, Anagrama: Barcelona, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza: Madrid, 1999.

TODO MORTAL

Fernando Flores Bailón

Resumen

Lo que intentamos con este ensayo es mostrar algunas razones por las cuales es problemático calificar a la *Filosofía de la redención* de nihilista. Cuando reflexionamos sobre la muerte de Dios y la Nada, por un lado desde el nihilismo y por otro lado desde la filosofía de Mainländer, podremos ver cómo no llegan del todo a identificarse. Si bien el nihilismo es un fenómeno complejo con muchas variantes, en esencia se mantiene y es esa esencia la que no corresponde con la *Filosofía de la redención*.

Palabras clave: muerte de Dios, nihilismo, nada, sentido.

Abstract

This essay will try to demonstrate some reasons why defining *Philosophy of Redemption* as a nihilist thinking can cause trouble. When we reflecting about God's death and about Nothing, from nihilism and from Mainländer's philosophy, we will not get to the same conclusions. Although the nihilism it is a complex phenomenon whit many variants, essentially it keeps itself and this essence doesn´t correspond whit the *Philosophy of Redemption*.

Keywords: God's death, nihilism, Nothing, meaning.

Sólo queremos saber de dónde venimos,

para mejor poder averiguar adónde vamos.

Miguel de Unamuno

Introducción

Nada mejor para la Filosofía que el filosofar mismo, para ello es necesaria la intuición. Ahora bien, esta puede ser originada por la realidad o bien nos es dada por una excelsa obra filosófica que nos remita a lo que es. Para este trabajo nos hemos servido de una obra filosófica casi intacta, y que ha sido poco atendida a pesar de no ser reciente; sin embargo, lo poco que se sabe de ella nos puede llevar a difundir la opinión de que se trataría de una «filosofía nihilista». Creada en la segunda mitad del siglo XIX, la *Filosofía de la redención* no cuenta hoy día con una variedad de estudios importantes, ni múltiples traducciones; por ende, un acercamiento a esta obra puede compararse con una expedición temeraria a tierras vírgenes, lo inexplorada que resulta tiene un muy importante punto a favor del filosofar mismo. Al carecer de un exceso de interpretaciones, el lector tiene la oportunidad de admirarse y co-pensar con el filósofo original, sin mediadores ni interlocutores. Si ahora el trabajo aquí presentado cumple en rigor con el alejarse de prejuicios, estaríamos en presencia de un «acontecimiento», de aquello que no pasará inadvertido y que atañe al pensar mismo. Las ideas plasmadas en la *Filosofía de la redención* están ahí para ser atendidas antes que suponerse; tales ideas no son aún el eco que va debilitándose; son la voz viva que posibilita el diálogo entre el autor y el lector en beneficio de la Filosofía.

De la mortalidad de Dios y el nihilismo

Era una mañana del 22 de diciembre de 1870 cuando el poeta sevillano Gustavo Adolfo Bécquer pronunció sus últimas palabras: «Todo mortal». La combinación de las mismas fue poética y el trasfondo filosófico. Bécquer contaba con 34 años cuando desapareció, la misma edad que Mainländer tenía cuando la soga le cortó el oxígeno. Curiosamente el filósofo había llegado a la misma conclusión: «Todo mortal». Esta es la tesis de un poeta y de un filósofo, que como puente atraviesa el abismo. No nos es posible saber a qué se refería exactamente el poeta con estas palabras. De quien podemos saber es

del filósofo; nos es asequible además, asombrosamente, contener su filosofía en el hermoso verso del poeta: «Todo mortal».

«*Gott ist gestorben und seine Tod was das Leben der Welt*»[1]. Cuando Mainländer redactó esta frase hizo del Universo y del Ser algo realmente vivo y mortal; para él la muerte es sinónimo de aniquilación, no sigue el concepto de vida de algunas mitologías o el animismo, tampoco se trata de una concepción vitalista filosófica. En ellas la muerte funge como gozne entre la vida y la inmortalidad, pues se muere para volver a vivir, mientras que para nuestro filósofo se recupera la mortalidad absoluta para la vida; sin eso su filosofía no podría sostenerse.

Para Mainländer todo es mortal, Dios mismo lo es, ha muerto y si aquello más omnipotente es mortal, lo que está por debajo de él lo será también. Así, la muerte de Dios ha dejado al mundo hundido en una soledad radical, desamparado y huérfano; no termina aquí la imagen trágica, este mundo en orfandad está condenado a un único precepto: morir. Sin embargo, a pesar de la ausencia de Dios no carecemos de destino o finalidad, deberíamos entonces asimilar el morir; quien bien nos puede enseñar este arte es la Filosofía. Recordemos la vieja sentencia: «filosofar es aprender a morir». Hölderlin sostenía que el niño es inmortal en tanto desconoce la muerte; nosotros, que la conocemos, no participamos ya de la inmortalidad, pero podríamos participar de algo que al ignorante le está oculto: conocer cuál es la finalidad de la mortalidad apoyándonos en la Filosofía, especialmente en la *Filosofía de la redención.*

La importancia que la nada tiene en la *Filosofía de la redención* puede precipitar a algunos lectores a considerarle nihilista, privándose así de la meditación. Nosotros encontramos argumentos que invitan a repensar la tesis sobre la nada que plantea el filósofo de Offenbach, y nos cuestionamos si estamos frente a un verdadero nihilismo.

[1] «Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo». Mainländer, Philipp, *Filosofía de la redención*. 108. Empleamos, para la realización de este trabajo, la anotación canónica para esta y todas las demás obras que cuenten con ella.

Como parte del todo estamos sujetos a una esencia, la mortalidad. De hecho es la propiedad exclusiva del ser, el ser es para la muerte. Para llegar a esa conclusión nuestro filósofo tuvo que hacerse una de las preguntas fundamentales de la Filosofía, la pregunta por el sentido. Por la respuesta dada amerita ser considerado un filósofo original; generalmente la respuesta a la pregunta por el sentido resulta gratificante y digna de ser tomada en cuenta. Se ha llegado a considerar que la búsqueda del sentido se detendrá hasta toparse con uno alentador, de lo contrario se estaría donde se inició. No obstante, la respuesta que da Mainländer es demasiado radical para la tradición, acostumbrada a alegrías terrenales o futuras de las cuales podría participar el ser humano, bajo ciertos requisitos. Es cierto que la respuesta mainländeriana no es un hecho aislado, pertenece a un periodo filosófico altamente desencantado, en el que otros filósofos, encabezados por Schopenhauer, contribuyen a poner en jaque a un optimismo iluso.

La musa que inspira a la Filosofía, decía Schopenhauer, es la muerte[2]. Mainländer tiene un especial interés por esa musa, no solo se hace la pregunta por el sentido de la vida, también se pregunta por qué morimos. Es más, esta cuestión parece tener más relevancia para su pensamiento. Una vez que ha sufrido el desencanto de la vida, se niega a aceptar que todo se desfunde y sufra de *vanitas*; en lugar de confirmar con la muerte la vanidad del mundo, la interpreta como una razón para salvar a la existencia del sinsentido. Se muere por una razón, el mundo revela con la muerte el cumplimiento de un destino. A Mainländer la inmortalidad le resulta prueba del absurdo, la finitud asegura un límite, una meta final. La respuesta dada por el filósofo de Offenbach es interesante, la existencia mortal tiene un sentido, aunque no lo parezca, ni sea inmediatamente aceptable. El *sentido* dentro de esta filosofía introduce una complicación para poder calificarla de nihilista.

Philipp Mainländer considera que el mundo cuenta con un sentido o finalidad, lo problemático es que ese fin es la nada. El contraste es interesante; el nihilismo (del latín *nihil*=nada) se caracteriza por la falta de sentido y la pérdida de valores, es una desorientación y

[2] *Cfr.* Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. II, cap. XVII.

oscuridad en el andar del hombre. Franco Volpi estudió profundamente este fenómeno y define el nihilismo como:

> La «falta de sentido» que aparece cuando se debilita la fuerza vinculante de las respuestas tradicionales al «¿para qué?» de la vida y del ser, y esto sucede a lo largo del proceso histórico, en el curso del cual los supremos valores tradicionales que daban respuesta a aquel «¿para qué?» –Dios, la Verdad, el Bien– pierden su valor y perecen generando la condición de «insensatez» en la que se encuentra la humanidad contemporánea[3].

Es decir que aquello que daba cohesión al mundo, a la vida y al ser ya no es capaz de atraerlos hacia sí mismo; este mundo y su destino se sustentaban gracias a Dios, a la bondad, a la verdad y la belleza. Estos tópicos perdieron su poder y para nuestro pensador no es la excepción, pero Dios, que pareciera una *denominatio a potiori* en su filosofía, es en realidad demasiado importante. Entonces, si aún se continúa con un sentido y se mantiene a Dios, es complicado calificar estrictamente de nihilista esta filosofía. Ahora bien, la tesis más importante en el pensamiento de Mainländer es la muerte de Dios, ¿cómo podríamos hablar de sentido si Dios ha muerto y la nada es lo que nos marca el rumbo? Un escenario así es propio de la insensatez y se le identificaría con el nihilismo; es cierto que en la *Filosofía de la redención* no hay Dios en el presente, pero sí lo *hubo* y a pesar de no existir tiene una preponderancia ante lo que existe que no se puede omitir, pues el origen del mundo es Dios. A esta conclusión llega nuestro filósofo al momento de pensar al mundo.

Influido por la epistemología kantiana, Mainländer realiza una distinción entre lo inmanente, donde es posible el conocimiento y lo trascendente, donde nuestras condiciones de posibilidad de conocimiento son insuficientes, aunque a tal ámbito no podemos renunciar, viéndonos impulsados a la búsqueda de su conocimiento. En el apartado de su obra capital denominado «Analítica de la facultad cognoscitiva», se nos dice que cuando empleamos la razón y la causalidad, en determinado momento nos veremos frente a la relación causal de *comunidad* (*Gemainschaft*) o de *acción recíproca* (*Wechselwirkung*) de

[3] Volpi, Franco, *El Nihilismo*, Editorial Biblos: Buenos Aires, 2005, p. 59.

todos los entes. En otros términos, todo parece estar enlazado y nada queda en aislamiento; se concluye la unidad colectiva del universo. Por otro lado, por causa de una inquietud que nos apremia, al emplear la temporalidad y las *series de desarrollo* (*Entwicklungsreihe*) nos veremos conducidos al origen de donde proceden todos los entes; esas series de desarrollo nos llevan a un pasado que ha dejado de ser, el cual tendría que ser un principio y unidad, «el conjunto de las series de desarrollo, partamos de donde partamos, siempre desembocan *a parte ante* en una unidad trascendente, que se encuentra completamente cerrada para nuestro conocimiento»[4]. A pesar de esta imposibilidad nuestra inquietud no cesa; el pensamiento humano tiene una necesidad lógica que le violenta, *logische Zwang* le llama Mainländer, y es la que lleva al investigador una y otra vez a remitir todo a esa unidad trascendente. Ante esa unidad el sujeto queda petrificado y no puede predicarle nada objetivo, pues es trascendente y nuestro lenguaje únicamente alcanza lo inmanente; a pesar de esto buscamos el modo de seguir adelante y recurrimos a dos vías para poder apaciguar nuestra *logische Zwang;* una de ellas es la analogía y la otra es la vía negativa; no es coincidencia que nuestro pensador se valga de esta última, pues esta vía es por excelencia a la que recurre la teología negativa y la mística –algo que reconocemos fácilmente en su pensamiento. Al ser imposible saber qué es esa unidad trascendente, nos queda el saber qué *no* es. Podemos predicar entonces que es inactiva, inextensa, indistinta, indivisible, atemporal. Si se quiere dar nombre a esa unidad trascendente solo es posible uno:

> Ahora bien, tenemos pleno derecho a otorgar a este ser el nombre con el que siempre se ha designado aquello que jamás ha alcanzado ninguna fuerza representativa, ni el más audaz vuelo de la fantasía, ni ningún pensamiento, por profundo y abstracto que haya podido ser; ni tampoco ningún sentimiento, aun siendo profundo y piadoso; ni, en fin, ningún éxtasis, por mucho que haya logrado apartarse de las cosas terrenales: el nombre de Dios[5].

Ese Dios, que ya no tiene relación con lo divino, lo santo o numinoso, es la unidad originaria a la que remiten las series de desarrollo valiéndose de la temporalidad. Vemos en nuestro presente,

[4] Mainländer, *op. cit.*, p. 29.
[5] *Ibid.*, p. 108.

multiplicidad, nunca una unidad, luego, ambas no pueden co-existir, una existe porque la otra no es; así, esa unidad primera, a la que hemos llegado por coacción lógica, si existió fue pre-cósmica, mas ya no es.

¿Por qué Mainländer no se conformó con "unidad trascendente" y necesitó identificarle con Dios a pesar de restarle propiedades sagradas? Mainländer mantuvo la teoría del *exitus-reditus,* y para ello requería de Dios; la teoría es muy importante en la tradición filosófica, proviene de la filosofía griega, continuó con los latinos y fue cuidada y procurada por el Medievo. Philipp Mainländer recibió esta fuerte herencia. Apoyémonos de un caso breve pero muy ilustrativo.

En el libro I *De Consolatio philosophiæ,* Boecio es reprendido por olvidar el sentido del mundo, a pesar de que conoce el origen del mismo, por eso la Filosofía le cuestiona: «¿Y cómo es posible que conociendo el principio de las cosas ignores su fin?»[6]. Si todo procedía o se originaba en Dios, tendría ese todo, entonces, que dirigirse a él. La causa final se vuelca a su origen cerrándose y formando así un círculo perfecto que reflejará armonía, belleza y orden. Dios tenía entonces un papel central en el origen y destino del mundo; estaba para sostenerlo, mantenerlo y realizarlo. Sin un ser todopoderoso al universo no puede irle bien, Dios resulta imperativamente necesario. Exactas son las palabras angustiadas de Unamuno, donde se resume el apremio por Dios: «Hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada»[7]. Lo sabía muy bien Mainländer: Dios está para ocupar el lugar de la nada, por ello guarda respeto a esa idea y es consecuente con ella. Dios y la Nada no pueden convivir, es imposible; quizá por ello el Dios cristiano creó el mundo, no tanto por amor como por *horror vacui*.

Sin embargo nuestro filósofo no detuvo su meditación en un Dios que salva al mundo de la nada, pues esta también tiene un papel central en la realidad. Que no puedan co-existir no implica que no puedan ambos existir, aunque para ello tendrían que hacerlo por separado. Mainländer tuvo que prescindir de Dios para hacer entrar a la nada, ¿cómo lo hizo? Mortalizándolo. Hemos enfatizado en no considerar a Dios como infravalorado en esta filosofía, todo lo

[6] Boecio, *La consolación de la Filosofía*. Lib. I, pr. VI, 12.
[7] de Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*, Porrúa: México, 2012, p. 110.

contrario, a pesar de ya no ser tiene poderío, con su muerte da paso a la inconmensurabilidad del universo y no solo eso, también le ha dictado sentencia: el universo debe desaparecer por principio divino. En Mainländer no encontramos un estricto ateísmo, pues el mundo es por un *theos*; y sobre todo porque si, como mencionamos antes, Dios está para salvar al universo de la nada, entonces es *necesario* que Dios no sea para abrir paso a la nada, su ausencia es la razón por la cual la nada se funda. Bajo esta concepción un mundo desacralizado no tiene razón para permanecer y sí una razón para desaparecer. Philipp Mainländer corrobora así una metafísica teológica milenaria, siendo él uno de los últimos exponentes. Debemos reconocer que con esta obra queda coronada esta metafísica –tal corona puede ser pensada hecha de oro o con flores mortuorias. Aun con un Dios muerto en esta filosofía, el mundo continúa teniendo un sentido otorgado por su creador-destructor. La fuerza vinculante y milenaria que es Dios sigue como respuesta a la pregunta del «¿para qué?»; el nihilismo no está completo en esta filosofía, aunque el desencanto del mundo ronde en ella.

El sentido en medio de la muerte de Dios

Cuando decimos que «Dios ha muerto» lo fundamentamos en la ausencia de unidad y la total presencia de multiplicidad. La misma *logische Zwang* nos lleva a preguntar: ¿por qué ha dejado de existir esa unidad? Conscientes de lo inadecuado de la pregunta, podemos responder apoyándonos de la otra vía, arriba mencionada, la analogía o el «como si». Al situarnos ante la presencia de la unidad trascendente, nos vemos obligados a imaginar que ella misma se autodestruyó, al ser la única existencia nada externo pudo destruirla. Todo acto en el mundo inmanente es posible por una voluntad que es inquietada, la turbación puede ser causada por un agente externo o bien puede proceder desde el interior mismo, aunque para que esto último sea posible el ente debe contar además con inteligencia. Si bien no podemos atribuir voluntad e inteligencia a la unidad precósmica, su destrucción puede ser a modo de penumbra, si le pensamos «como si» tuviese una voluntad y una inteligencia, que le proporcionara motivos para evaluar su situación: ser o no ser. Eligió lo último, sin embargo,

su esencia le imposibilitó el paso directo del ser a la nada[8], la prueba está en que aún hay algo y no más bien nada; para la aniquilación total de esa unidad precósmica se hizo necesaria la pluralidad, el universo. Todo lo que hay es el tránsito del ser al no ser, lo que resta de Dios, esos detritus son de lo que se compone nuestra esencia, a saber, la voluntad de morir.

Que nuestra existencia se deba a la destrucción de Dios hace de nosotros guiñapos, remedos de existencia. ¿Tiene entonces esta presencia algo valioso que merezca eternizarse? Aun cuando quisiéramos, lo que tenemos, esta presencia llamada universo es un cadáver (*Caro Data Vermibus)*. Si con la muerte de Dios se *dio* el mundo, uno que no guarda relación filial o espiritual con la unidad precósmica, es decir que no hay una divinidad que cuide la existencia del mundo; cabe entonces la duda de si se puede considerar como creación, ya que la creación implica afirmación y el mundo es producto de una negación, una de carácter destructivo.

Con la desaparición de la unidad trascendente aparece la *finita* multiplicidad inmanente, es decir, aparece determinado número de entes, con determinada cantidad de fuerza que resta de la muerte de Dios. Todos los entes son conformados o atravesados por la esencia divina, dejando en claro que aunque la unidad trascendente no es más, su *essentia* continúa presente (pero no como unidad). Mainländer asegura que lo que se transfiere y de este modo une aquella unidad con esta multiplicidad es la existencia; sin embargo podemos pensar que también los une la esencia misma que posibilitó la negación originaria, pues todo ente se está negando o es una voluntad de morir. Con la muerte de cada ente, puede no venir su inmediata aniquilación sino la aparición de otros entes, productos de su energía restante que vienen a agotarla; estos entes a su vez podrán morir y sus restos dar vidas más delicadas y débiles; la sucesión no puede ser *ad infinitum* al ser la energía finita. Estas copias y ecos que se van difuminando nos presentan un

[8] Para Mainländer no es posible predicar el ser a la unidad precósmica, prefiere el término *Übersein* o *Ursein*; nosotros hemos mantenido a propósito «Ser», no lo tenemos por mero predicado, ni tampoco creemos factible para la filosofía hablar de *Übersein*. Todo lo que es o existe se supedita al Ser.

fractalismo ontológico, que nos permite ver el inicio y el fin del universo a modo de detalle.

Una vez descubierta la *Gemeinschaft* o la *Wechselwirkung,* vemos cómo todos los entes conspiran para la consumación de la fuerza total del universo, ya sea en grandes o pequeñas porciones, la fuerza se agota y no hay manera de recuperarla, en un universo finito no es posible el perpetuo movimiento; esto recuerda mucho la segunda ley de la termodinámica y la entropía, teorías que nuestro pensador conoció y adaptó para su filosofía. La mejor manera de consumir toda la energía del universo y lograr la nada es a través del conflicto, la lucha y las tensiones, todo esto lo encontramos en la realidad como ley de debilitamiento de fuerzas. Nuestro mundo tiene el carácter que tiene porque es el mejor medio para alcanzar el fin. Quizá un mundo paradisiaco, sin dolor ni hastío, y que además careciera de muerte, nos daría motivos para olvidarnos de la nada, aunque un mundo así ni siquiera lo percibiríamos, sería tanto como ser nada.

El hombre, cúspide de este universo, muestra la finalidad del todo. Cuál la finalidad del hombre es, esa es la finalidad del universo. El fin del hombre está en la muerte, en eso esenciamos.

…Al gener nostro il fato
non donò che il morire[9].

El hombre viene al mundo para morir, así se cumple su finalidad. Su esencia no la actualiza en vida, solo con la muerte esencia totalmente. Generalmente nos equivocamos con la muerte, pues la vemos como límite, la constante amenaza que ha de motivarnos para cumplir nuestra finalidad antes de que nos sorprenda; entonces alcanzar una moralidad, sabiduría, fama o gloria son nuestro destino anhelado y aquello que consideramos el sentido de la vida, esto lo conseguiremos estando vivos, mientras la muerte es lo que nos limita o trunca nuestros destinos. Es pues el *timor mortis,* desde esta perspectiva, el impulso para dar sentido a nuestra vida, si bien nunca estamos seguros de qué hacer con ella. ¿Hay que dedicarse a una vida religiosa, reflexiva o entregada a los placeres corporales? ¿Tal vez

[9] Leopardi, Giacomo, *Canti.* XVIII, 12-13.

buscar un Estado ideal, sin enfermedades; con opulencia, cultura e inteligencia generalizada; sin conflictos bélicos y una paz perpetua? Si no fuera porque todo esto resulta vacío, en un Estado así los hombres se toparían de lleno con la mentira que insuflaba a sus más grandes deseos. Un socialismo o comunismo, no serán nunca el fin del hombre, llegados a este punto sufrirán el hastío, el mayor de los pesos que puede caer sobre el hombre. No es gratuito que Mainländer se dedique con ánimo a convencer a los hombres a no desistir en su búsqueda del Estado ideal; de esta manera reconocerán en sus corazones que su misión es y siempre ha sido la nada misma; alcanzado este punto, las condiciones para que la eutanasia o el suicidio germinen y se expandan, son las apropiadas. El destino universal del hombre ya está fincado: morir. Lo hacemos constantemente para no olvidar que es nuestro destino:

> Antes que venga la juventud ha de acabarse la puerilidad, y la misma juventud muere primero que venga el estado de varón; el cual, también antes que venga la vejez ha de expirar; y hasta la misma vejez muere para que venga la edad decrépita. De suerte que en una misma vida hallará uno, antes de morir, que ha muerto muchas veces; y con todo eso no acabamos de persuadirnos que hemos de morir una[10].

La vida es corrupción, también una serie de insatisfacciones, quebrantos, alegrías que no permanecen, goces efímeros que nos cuesta mantener o repetir; la vida es tensión, dolor, aburrimiento y miedo a morir, al final todo esto se esfuma con la muerte y es aquí cuando todo este trajín cobra sentido. Sin embargo hay cabida para el consuelo, no uno ilusorio, sino uno fundamentado en la Ciencia y la Filosofía. Nuestra muerte no es un fenómeno aislado y sin importancia, es un suceso necesario que conspira para el cumplimiento del *Telos*: al morir nos llevamos un trozo del ser hacia la nada. Esta es la enseñanza de la *Filosofía de la redención*, así es como se intenta arrostrar la muerte; es inevitable morir y desaparecer pero lo hacemos por una razón y no por una gratuidad. Nuestra muerte altera el universo, aunque como el grano de arroz altera los océanos al ser arrojado dentro. Sin embargo, sin nuestra muerte el destino del universo no se alcanzaría. En esta filosofía se nos invita a aprender a morir, es la

[10] Nieremberg, Juan Eusebio, *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno*. Lib. I, Cap. XI.

muerte lo que importa y no la vida; el filósofo intenta que nos percatemos de la vanidad que rodea a todo lo que existe, ya que dejará de ser sin importar cuánto lloremos, nos duela o nos esforcemos por retener. El consuelo se encuentra en esa misma vanidad; con nuestra partida lo que queda detrás no vale la pena, tendrá el mismo destino.

La gloria y el amor tras que corremos
Sombras de un sueño son
Que perseguimos[11].

Si todo se desvanece, ¿vale el esfuerzo quedarse, padeciendo en un mundo salvaje, apenas soportable, lleno de conflictos y tensiones? Un mundo este para ansiar la muerte. A pesar de ello hay quienes se niegan a creer que estamos regidos por la ley del debilitamiento de fuerzas o la ley del sufrimiento; entonces se engañan diciendo que la vida es para disfrutar con ánimo y la consumen con goces y alegrías, se atan a la vida, queriendo vivirla al máximo. Esto es bien visto por Mainländer, porque el disfrute de la vida se realiza a costa de otros entes; así pues, un hedonista o un optimista consume las energías de otros entes, en su disfrute derrocha vida y atrae más muerte, cuando cree estar huyendo en realidad se precipita a su destino; el amar la vida o la voluntad de vivir es un medio para que nuestra esencia se dé. Pero también hay quienes enfrentan el miedo a morir y lo vuelven anhelo de morir, no por las mismas razones que Sócrates y Platón, tampoco por razones estoicas o cristianas, sino porque la muerte los liberará de la vanidad y la menesterosidad, del fracaso y el sufrimiento. Como ya se lo dijo Séneca a Lucilo una vez:

Mallum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est

No es necesaria una eterna calamidad, la muerte es la redención y el destino de todo. De aquí que dársela a uno mismo no atenta contra ninguna ley, más bien sería un acto de *Lealtad*. Por eso Philipp Mainländer pudo apropiarse de su teoría suicidándose y seguir el ejemplo de su Dios, en aras del:

[11] Bécquer, Gustavo Adolfo, *Rimas*. LXIX.

… Rückkehr in die selige stille Nacht: Gott![12]

He aquí un asomo de religión en esta Filosofía, donde la nostalgia aparece como un temple anímico que motiva a todo un pensamiento. La muerte o el suicidio de Dios son padecidos por el filósofo como pérdida, pero de aquí obtiene el valor necesario para afrontar la nada y hasta ansiarla cuando ha descubierto en ella el deseo divino. O quizá, Mainländer consideró a Dios mortal porque así él ganaba la nada, no corría el riesgo de caer de nuevo en la vida o que sus ojos se volvieran a abrir. Se consuma con la muerte el ser, ese es su destino y no una contingencia provocada por la ausencia de Dios; aunque desaparecido no dejó a la deriva al mundo, he aquí un camino que se extraña en el nihilismo, una misión decretada para cuando la muerte de Dios actuara. No es pues tan sencillo enmarcar a la *Filosofía de la redención* en el nihilismo, cuando es claro que no concuerdan en lo esencial: «El nihilismo nos ha dado la conciencia de que nosotros, los modernos, estamos sin raíces, que estamos navegando a ciegas en los archipiélagos de la vida, en el mundo y la historia: pues en el desencanto ya no hay brújula ni oriente; no hay más rutas ni trayectos ni mediciones preexistentes utilizables, ni tampoco metas preestablecidas a las que arribar»[13]. Para nuestro pensador, nosotros sí tenemos una meta que nos fue otorgada desde nuestras raíces. Nuestra esencia, recordemos, nos viene de la unidad trascendente o Dios, nos toca consumir para consumar lo que originó Dios con su partida.

Coda

No hay que confundir la muerte de Dios con una agonía, no es posible afirmar que esté muriendo. La tesis de Mainländer es clara: «*Gott ist gestorben*», estamos ante un participio pasivo del infinitivo «*sterben*», refiere de este modo a algo acontecido y no en curso. Devino luego de la muerte de Dios una multiplicidad de entes que son partes de él; empero, esta pluralidad nunca harán por sí mismas una divinidad; el modo en que se presentan no cumple con las condiciones para que

[12] Mainländer, Philipp, *Diario de un poeta* (ed. bilingüe.), Plaza y Valdés: Madrid, 2015, p. 41.
[13] Volpi, *op. cit.,* p. 173.

Dios sea, así como un montón de palabras no hacen un poema, así este cúmulo de restos no hacen a Dios.

Lo anterior no se contradice con la idea de que estamos presenciando en cada ente un «pasado» precósmico. Ver una flor, sentir el frío matinal o escuchar una sinfonía de grillos por la noche es presenciar lo que Dios era. No podemos dejar de lado la inquietud que nos provoca el cómo coincide esta teoría filosófica con una científica muy reconocida y aceptada; nos referimos a la teoría del Big Bang, que interpreta este universo como producto de una singularidad primigenia que se disgregó y expandió. Según esta teoría, en esa singularidad estaban contenidos todos los entes, la materia y leyes del universo, gravedad, termodinámica, magnetismo, relatividad, fuerzas nucleares. Provoca desconcierto y tristeza que sea la teoría científica más afamada que la teoría de la muerte de Dios, aun cuando es más vieja. Pero qué se puede esperar si se prefiere el cálculo al verso.

Chi stolto non direbbe il tuo mortale
affano anche oggidì, se il grande e il raro
ha nome di follia;
né livor più, ma ben di lui più dura
la noncuranza avviene ai sommi? o quale,
se più de´carmi, il computar s´ascolta,
ti appresterebbe il lauro un´ultra volta?[14]

Menester es colocar los laureles al filósofo y es lo que pretendemos con este trabajo, porque nosotros preferimos el canto a la matemática y traducimos que en esa singularidad o en ese Dios estaban ya nuestros atardeceres, nuestros vinos, nuestro Johan Sebastian Bach, nuestras vidas y nuestras muertes y todo esto está marchando a su aniquilación. Al parecer queda mucha energía contenida en el universo, aunque poca en la humanidad, pero por lo que resta de ella será bueno vivir conmemorando al filósofo de Offenbach. Rememoremos pues cómo empezó todo: un Philipp Mainländer sereno y hasta feliz mientras se anudaba la soga al cuello y quizá justo antes de dar el salto hacia la aniquilación, pronunciaba como adiós «Todo mortal».

[14] Leopardi, *op. cit., Canti.* III, pp. 144-150.

Bibliografía

MAINLÄNDER, Philipp. *Filosofía de la redención*, Xorki: Madrid, 2014.

_____, *Diario de un poeta*. (ed. bilingüe.), Plaza y Valdés: Madrid, 2015.

BÉCQUER, Gustavo Adolfo. *Rimas*, Colección Más allá: Madrid, 1944.

BOECIO. *La consolación de la Filosofía*, Ediciones perdidas: Almería, 2005.

LEOPARDI, Giacomo. *Cantos. Pensamientos*. (ed. bilingüe.), Editorial de Bolsillo: Barcelona, 2008.

NIEREMBERG, Juan Eusebio. *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno*. Apostolado Mariano: Sevilla, s/a.

SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, Tomo II, Trotta: Madrid, 2009.

de UNAMUNO, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*, Porrúa: México, 2012.

VOLPI, Franco. *El Nihilismo*, Editorial Biblos: Buenos Aires, 2005.

EL «PEORISMO» DE MANLIO SGALAMBRO, EPÍGONO DE MAINLÄNDER

Manuel Pérez Cornejo, *Viator*

Resumen

En el presente artículo se analizan las líneas generales de la obra filosófica del pensador italiano Manlio Sgalambro, perteneciente a la llamada «corriente negativa» de la filosofía italiana contemporánea (G. Leopardi, C. Michelstaedter, G. Rensi, G. Ceronutti). La filosofía de Sgalambro, prácticamente desconocida hasta ahora para el público español y latinoamericano, puede definirse como un «nihilismo intensificado», que se inspira directamente en Schopenhauer –cuyo pesimismo critica, no obstante, por considerarlo demasiado moderado y restringido al ser humano– y, sobre todo, en Mainländer, con quien comparte una concepción entrópica y «peorista» del Universo, al que considera destinado, junto al ser humano, a la inevitable aniquilación final.

Palabras clave: peorista, nihilismo, entropía.

Abstract

In this article, the main ideas of Sgalambro's philosophic work, who belonged to the so-called «negative movement» of the Italian contemporary philosophy (G. Leopardi, C. Michelstaedter, G. Rensi, G. Ceronutti), will be analyzed. So far, his thinking is almost unknown to native Spanish and Latin American public, and it can be defined as an «intensified nihilism», which is really inspired by Schopenhauer (even Slagambro criticizes his pessimism for being too moderate and restricted for humans), and mainly by Mainländer, because Slagambro shares the entropic and pejorist vision of the Universe, whose fate is, as well as human's, inevitable final annihilation.

Keywords: pejorist, nihilism, entropy.

> La vida del hombre está afligida por tantas miserias, que me atrevería a decir que los mismos demonios, si es verdad que existen, transmigran a los cuerpos humanos, para pagar con la existencia sus culpas.
>
> G. C. Vanini, *De admirandis Naturae*

> El nacer y el morir son los dos momentos únicamente reales. El resto es sueño interrumpido por algún insignificante destello de vigilia. (…) Quiero morir enteramente, sin dejar ningún resto que deje de fundirse en el profundo abismo de la Nada.
>
> M. Sgalambro, *Il cavaliere dell'inteletto* Acto II

> Guardando agli ultimi eventi non posso che dire: Sgalambro aveva ragione, il mondo è pessimo.
>
> Massimo Cacciari

Manlio Sgalambro (Lentini, 1924-Catania, 2014) es conocido, sobre todo, como letrista de algunas de las canciones de su amigo Franco Battiato (*La Cura, Ferro Battuto*…), pero fue mucho más: filósofo, escritor y poeta, por lo que pienso que ya es hora de reivindicar su figura para el público hispanohablante, especialmente en lo que se refiere a sus importantes vínculos con el pensamiento de Philipp Mainländer (1841-1876).

La obra de Sgalambro tiene una orientación marcadamente nihilista, y en ella se detectan las influencias, sobre todo, de Spinoza, Schopenhauer («el mundo es la representación de una representación, dirá Sgalambro»), Nietzsche, Cioran y, como acabamos de decir, del joven filósofo de Offenbach.

Después de publicar algunos pequeños ensayos en revistas, entre los años 50 y 60 del pasado siglo, Sgalambro escribió *La muerte del Sol* (*La morte del Sole*, 1982), libro al que le siguieron entre otros volúmenes: *Tratado de la impiedad* (*Trattato dell'empietà*, 1987), *Del pensamiento breve* (*Del pensare breve*, 1991), *De la indiferencia en materia de sociedad* (*Dell'indifferenza en materia di società*, 1994), *La consolación* (*La* consolazione, 1995), *Tratado de la edad* (*Trattato dell'età*, 1999), *Del mundo pésimo* (*De mundo pessimo*, 2004), *El conocimiento de lo peor* (*La conoscenza del*

peggio, 2007) y *Variaciones y caprichos morales* (*Variazioni e capricci morali*, 2013).

Marcello Veneziani describe a Sgalambro como una suerte de «Cioran siciliano»[1], si bien el pesimismo que defiende este tardío epígono de Gorgias es un pesimismo de corte mediterráneo, cargado de apasionamiento y realismo.

La filosofía de Sgalambro es el «*peorismo*», algo *aún peor* que el pesimismo. El filósofo de Lentini sostiene que debemos sustituir la idea de salvación por la de *perdición*. Vivir es algo servil, dice Sgalambro, por lo que la felicidad solo puede vincularse al pensamiento, un pensamiento que –dice Veneziani–, él procura concentrar llevando permanentemente gafas oscuras, a fin de provocar una «ceguera artificial» que le ayude a crear «las condiciones perfectas para ejercitar la mente», y que desemboca forzosamente en el fatalismo y la desesperación: no hay nada que hacer, ni que decir sobre la realidad: solo queda maldecirla.

Frente a la frivolidad posmoderna, Sgalambro pretende basar su pensamiento filosófico en evidencias. La filosofía, para él es una fuerza imperativa: se filosofa por necesidad, de modo que quien se arroja al camino de la filosofía se ve empujado, aunque no quiera, a moverse[2], y esa necesidad nos conduce a descubrir y conquistar nuevos continentes espirituales, que pasan desapercibidos a quien se atreve a emprender el viaje del conocimiento.

La filosofía es, para Sgalambro una especie de denuncia del demérito del mundo. En el *Trattato dell'età*, ataca los extremos de la vida: infancia y vejez, que tilda de nefastos: la vida es una enfermedad infantil, y la vejez, un tráfico de recuerdos y un comentario viviente de imágenes. En realidad, para Sgalambro, no somos seres vivientes, sino seres que mueren, moribundos [*morienti*].

El pesimismo está pues, justificado, pero Sgalambro juzga que el concepto habitual del pesimismo está lastrado por componentes

[1] «Manlio Sgalambro: come migliorare la vita con il peggiorismo», www.ilgiornale.it.
[2] Sgalambro, Manlio, *De mundo pessimo*, Adelphi Edizioni: Milano, 2004, Introduzione, p. 22.

antropocéntricos, y es «demasiado humano»; hay que quintaesenciar el pesimismo, y tender hacia «el pesimismo en sí»: mientras el pesimismo tradicional «concierne a la vida –una cosa bien modesta–, el pesimismo en sí [concierne] a la totalidad»[3], y debe versar, como ya apuntaba Platón, a conocer «lo peor»:

> Así, si uno quisiese hallar respecto de cualquier cosa la causa de porqué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto de ella en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa. Según este razonamiento, ninguna otra cosa le conviene a una persona examinar respecto de aquello, ninguna respecto de las demás cosas, sino qué es lo mejor y lo óptimo. Y forzoso es que este mismo conozca también lo peor. Pues el saber acerca de uno y lo otro es el mismo[4].

Esta tarea de pensar «lo pésimo en sí» le corresponde al *genio teórico*, una categoría schopenhaueriana que reivindica Sgalambro, quien sostiene, como Schopenhauer, que «el conocimiento genial es el verdadero conocimiento»[5], a saber: que la verdad, a la que está destinado el hombre, está *en contra* nuestra:

> El mundo tiene el aspecto de algo que apenas y difícilmente puede seguir adelante; dicho de otro modo: es «malo» tanto como pueda conciliarse con su existencia real. […] El mundo está como hecho a medias, como si no estuviese terminado, como si se hubiese parado antes de tiempo; […] como si el esfuerzo por ser se hubiese interrumpido en sus inicios. Y es de esta imagen pésima del mundo de la que debe partir el «peorismo», no del sufrimiento vital del hombre. Lo importante para el pesimismo es que haya un mundo, y que ese mundo no sea una mera representación: sólo entonces se superará el «pesimismo del sufrimiento» y nos quedaremos con el verdadero pesimismo, que es el «pesimismo de la verdad», que reconoce sin tapujos la existencia del mundo, y que ese mundo es lo «peor»[6].

---

[3] *Ibid.*, p. 24.
[4] Platón, *Fedón,* 97d4.
[5] *Della filosofia geniale*, en MP, p. 149.
[6] *De mundo pessimo*, *op. cit.*, p. 48.

Sgalambro considera que únicamente este pesimismo, «que no concierne a la pequeñez de la vida, sino a la totalidad» es realmente emancipador y libera la conciencia[7]. Si se plantease el problema de la utilidad o el perjuicio que implica el pesimismo para la vida, el filósofo peorista solo puede dar una respuesta: «la verdad o la vida». Esa verdad, que descubre y honra el «filósofo peorista», y que es «matemáticamente segura», se define, como dijimos antes, por estar *a la contra*[8], mas ¿en qué sentido?

Primeramente, en el sentido de que es necesario entender que Dios no es la única y suprema verdad, ni el «ente supremo», como suele decirse en ontología, sino el ser «ínfimo», y esta convicción debe conducirnos a adoptar frente a Él una postura, no de ateísmo, sino de *impiedad*, es decir, debemos hacer un esfuerzo consciente por separarnos de Él[9]. La idea de Dios es una idea inferior, banal, por lo que el primer mandamiento del teólogo impío es: «no amarás nunca a Dios», mandamiento del que se derivan la *detestatio Dei*, el *odium Dei*, el *contemptus Dei*, y muy especialmente, la acedia, el *fastidium Dei*, la *desesperatio* frente a Dios: todas ellas son posturas de ruptura o separación de Dios, que surgen cuando comprendemos la inferioridad y vaciedad de este concepto. De Dios no tenemos más que un nombre, un concepto pensado por el hombre[10], y esto demuestra que Dios no es superior al hombre, sino que el hombre supera a Dios, porque, si Dios es un concepto, quien lo piensa supera al ente que está pensando:

> Yo pienso en Dios; por tanto, en el acto en que lo pienso soy superior a Dios […] Yo estoy por encima de Dios. Puesto que lo pienso (lo pienso íntegramente y me es perfectamente inteligible), lo rebajo a objeto de mi pensamiento (puesto que soy yo quien pienso en mi objeto). En ese mismo instante, la relación se invierte: yo (el teólogo) soy el *summum ens* y Dios es el *infimum ens*[11].

Pero hay más: Dios, dice Sgalambro, es el ser aniquilador [*Annientante*], porque todos los predicados que podemos adscribirle

---

[7] *Ibid.,* pp. 48 y 53.
[8] *Ibid.,* p. 56.
[9] *Lettera sull'empietismo*, en MP p. 218.
[10] *Ibid.,* en MP, pp. 236-37.
[11] *Ibid.,* en MP, pp. 245-46.

son negativos[12]. Por eso Dios *no* puede salvarnos de la muerte, porque las ideas de la nada y de la muerte son la idea misma de Dios: «No es Dios la muerte, sino que la muerte es Dios»[13].

> Del examen de la idea de la nada surge la idea de algo activo, de una *enérgheia*, la idea de la destrucción. La nada [*il Niente*] es propiamente lo aniquilante [*l'annientante*]. Dios es el aniquilador [*Dio è l'annientante*], el aniquilamiento perpetuo del ente […] Dio es la 'nada' [*il «niente»*] en el sentido más ignominioso […] De la 'nada' de Dios, os aseguro que no surge el crear, sino el permanente devenir nada de todo ente. ¿Puedo decirlo? Sólo su destrucción […] Lo que espero de Dios, por tanto, no es la «nulidad» [*il «Nulla»*], sino el puro aniquilamiento […] [Porque] Dios no es la nada [*il «Nulla»*], sino el puro aniquilamiento [*l'Annientante*][14].

Según Sgalambro, al ser humano le corresponde un ilimitado «derecho ontológico» a ser. Entonces, ¿cómo es que morimos?; dicho de otro modo: ¿qué derecho tiene Dios sobre nuestra especie? El derecho fundamental del que deriva todos los demás la teología europea es el derecho de muerte, de manera que:

> El *ius Dei* es el derecho de Dios a la muerte de los seres humanos, sancionado por ley […] La muerte deriva de Dios, no de nuestra naturaleza. Dios es el ente que tiene por esencia el derecho de darnos muerte […] Dios es aquel que decide sobre nuestra muerte y que ha decidido: *non posse non mori*. La muerte no es natural, sino supranatural[15].

Es inevitable recordar, llegados a este punto de la reflexión sgalambriana, lo escrito por Philipp Mainländer, años antes de Nietzsche, en su *Filosofía de la redención* [*Philosophie der Erlösung*, 1876]: «*Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo*»[16]. Sgalambro, igual que Mainländer, concibe el universo como los restos de un Dios muriente, que va descomponiéndose a lo largo del tiempo: la muerte, también

---

[12] *Ibid.,* en MP, pp. 248-49.
[13] *Il cavaliere dell'inteletto*, Libreto para la ópera de Franco Battiato.
[14] *Lettera sull'empietismo*, en MP, pp. 248-50 y *Frammenti di storia dell'empietismo*, p. 269.
[15] *Lettera sull'empietismo*, en MP, pág. 251.
[16] Mainländer, Philipp, *Filosofía de la redención*, Xorki: Madrid, 2014, Física, § 38, p. 137.

para Mainländer, tiene algo de sobrenatural, es decir, es consecuencia de una decisión pre-mundana de la Divinidad fallecida.

Ante este universo moribundo, compuesto por partes murientes, Sgalambro declara explícitamente su toma de partido por la parte frente al Todo, pero la verdad, que está en contra nuestra, es «el Todo contra la parte, el Todo contra ti»[17]. Para quien practica la noción de parte, el Todo es el enemigo. «De Spinoza a Hegel, se ha dicho que la verdad es el todo, pero esta convicción la completo yo así: 'La verdad es el Todo contra la parte'»[18].

Esta defensa de la parte contra el Todo (que termina, no obstante, aplastándola), le lleva a Sgalambro a un simpático retorno del hombre al sistema solar al que pertenece, que es su entorno más próximo y está dotado de una calidez que faltan a los fríos e indiferentes espacios intersiderales, donde reinan la oscuridad y el terror. Nuestro sistema solar, ese «mundo cerrado», es donde encontramos nuestras auténticas raíces, y donde se halla nuestra querida patria. Es este mísero sistema solar lo que debe ser el verdadero objeto de nuestra reflexión, un objeto que genera tristeza, porque comprendemos inmediatamente que es tan perecedero como nosotros, los humanos, y que moriremos del todo cuando muera nuestro sistema solar, pues el proceso cósmico, en su totalidad es sí, un *élan*, «pero un *élan* mortal», ligado a la idea de una destrucción continua[19]. Con esta tesis, Sgalambro logra conciliar el vitalismo de Bergson con la filosofía tanotológica de Mainländer. En *La morte del Sole*, Sgalambro nos ofrece, como dice Alessio Cantarella, una fenomenología de la desesperación, una morfología de la *décadence*, en la que «la muerte térmica del cosmos sustituye al *eschaton* redentor»[20]: constata que todas las cosas se disolverán, y que es segura la catástrofe universal, de la que ni nosotros ni nuestro sistema solar podrán liberarse de terminar disgregados en la nada.

---

[17] *De mundo pessimo*, p. 56.
[18] *Ibid.*, p. 72.
[19] *Ibid.*, en MP, p. 77, y *Dialogo sul communismo*, en MP, p. 120.
[20] *Cfr.*: www.sgalambro.altervista.org

Para Sgalambro, solo esta conciencia del final; solo este pensar desde el fin del mundo, da sentido a la acción ética y social del ser humano. La acción adquiere su sentido cósmico en cuanto se liga al eclipse del mundo. Para aquel que siente el mundo como finito y cobra conciencia de que las estrellas se están apagando, abrazarse al otro en el sentido de una comunidad superior es el gran hecho ético. «Es como si nos abrazásemos en un adiós larguísimo, pero inevitable»[21].

El primer paso de la ética y la política sgalambrianas ha de consistir, pues, «en ser contemporáneos del fin del mundo»[22]. Todas las cosas se deben entender a partir del fin del mundo, de modo que el imperativo cósmico, que está a la base de cualquier reflexión práctica, es este: «sé contemporáneo del fin del mundo»[23]: Esta es la única manera posible de alcanzar la certeza de la verdad, y el estado de ánimo que propicia la liberación. Para cualquier conocedor de la filosofía de Mainländer, resulta evidente que estas ideas están inspiradas en la segunda ley de la termodinámica y en pasajes de la *Filosofía de la redención* como el siguiente (que Sgalambro cita expresamente):

> [...] en el fondo, el filósofo inmanente ve en todo el universo sólo el más profundo anhelo de absoluta aniquilación; y es como si escuchase claramente el clamor que atraviesa todas las esferas celestes, exclamando: «¡Redención, redención! ¡Muerte para nuestra vida!», así como la consoladora respuesta que dice: «*Todos* encontraréis la aniquilación, y seréis redimidos»[24].

Vivir, por tanto, con la certeza de la extinción inevitable del sistema solar es esencial para alcanzar esta contemporaneidad con el fin del mundo. Y cuando se alcanza esta certeza absoluta de la total nulidad y aniquilación segura del todo, «la compasión, *dernier* grito de toda moral efectiva, deviene "comunismo" […] El comunismo es el único *ethos* posible para los contemporáneos del fin del mundo»[25].

---

[21] *Dialogo sul communismo*, en MP, p. 91.
[22] *Ibid.*, en MP, p. 110.
[23] *Ibid.*, en MP, pp. 114-15.
[24] *Ibid.*, en MP, pp. 111-12, y Mainländer, *Filosofía de la redención*, *op. cit.*, Metafísica § 14, p. 347.
[25] *Ibid.*, en MP, pp. 114.

La idea del fin del sistema solar, de la muerte de las estrellas, de la temperatura cero y del colapso final del universo mundo genera una «ética de la catástrofe», cuya máxima es: «actúa como si debieses salvarte constantemente a ti mismo y a los demás de una amenaza a la vida»[26]. La ética catastrófica del peorismo da lugar, en el plano social, a un mundo más humano, anticipado por el poder de la imaginación, y cuyo principal objetivo será «valer» más que «ser»[27]. Es este comunismo potenciado, de ecos nietzscheanos, al que se refiere Sgalambro, «no a aquel de la *merde*, el comunismo de los mendigos y de los miserables», sino el comunismo propiciado por los «clérigos laicos del espíritu», que comparten una comunidad de cosas inteligibles, en el sentido espinosiano de este término: una comunidad universal de hombres que comparten la riqueza espiritual.

La teoría política de Sgalambro es, según lo que acabamos de exponer, una versión nihilista del comunismo: Sgalambro teoriza un comunismo fundado sobre la común desesperación, sobre la indignación de estar en el mundo. Se trata, en palabras de Veneziani, de un «comunismo leopardiano, contra una naturaleza maldita»; es, además, un comunismo que «va del solo al solo», como dice Sgalambro, parafraseando desde un punto de vista político a Plotino: un comunismo para solitarios, no socialista. Su versión peorista del pesimismo, conjuga *El mundo como voluntad y representación* y *El capital*, porque piensa que existe una afinidad entre ambas obras:

> […] Mientras la sucesiva caída de la metafísica y el consiguiente filantropismo […] eran saludados como un progreso, que había consistido esencialmente en no reconocer ningún poder extraño al hombre, para el crítico de la economía política, igual que para el gran exponente del pesimismo sistemático, era un «hecho empírico» que los individuos han estado siempre sometidos a un poder bestial ajeno a ellos. A la humanidad «iluminada» se le revela que una esencia maligna *«von Kopf bis Zeh, aus allen Poren, blut- und schmutztriefend»* [que mana sangre y locura desde la cabeza a los pies, por todos los poros,] teje su destino[28].

[26] *Ibid.*, en MP, pp. 124.
[27] *Ibid.*, en MP, pp. 125.
[28] *Ibid.*, en MP, pp. 88.

El comunismo pesimista de Sgalambro surge «cuando los hombres se encuentran próximos al abismo», y es «un vínculo solidísimo, que se crea cuando aparecen catástrofes»[29]. El punto de partida del comunismo ha de ser, así, la toma de conciencia de la mortalidad, completa e inevitable, de toda nuestra especie:

> Para mí, el presupuesto [del comunismo pesimista] es que morimos todos juntos. Es decir, que muere la especie. Que la humanidad pasada, la presente y la futura se constituyen en humanidad en el momento mismo en que activan, en cierto modo, la común contemporaneidad en el fin del mundo. Esto es lo que hace contemporáneos a todos los hombres, elimina sus disparidades metafísicas, y también, desde luego, las insulsas diferencias de la apariencia social. Y ellos llegan a ser una comunidad, sí, pero de moribundos [*morenti*][30].

Este comunismo desesperado es, para Sgalambro, «el punto de llegada del pesimismo occidental»[31], pues, «sin un severo juicio sobre la vida [como el que lleva a cabo el pesimismo] no hay comunismo», un juicio que no debe responder a la cuestión de si la existencia tiene un significado, sino si lo tiene la existencia misma del género humano[32]. Tan solo cuando «el pesimismo llegue a ser un sentimiento común», y advenga la «edad del gran pesimismo», con el ocaso de Occidente, podrá consumarse este «comunismo de las postrimerías»:

> Una conflagración histórica reducirá Occidente a fragmentos. La *ekpyrosis* del cosmos histórico disolverá la más bella forma que la historia haya tenido jamás. No se trata aquí de una frívola profecía, sino de una previsión, muy a tener en cuenta. El concepto de decadencia, o su complementario, el cumplimiento […] no se tratan suficientemente, y el recuerdo del «fin del mundo antiguo» se hace angustioso. Pensar que Occidente puede salirse fuera de todo esto y continuar con otros nombres, es desconocer que las formas, o viven, o decaen y perecen [...]

[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*, en MP, pp. 91.
[31] *Ibid.*, en MP, pp. 93.
[32] *Ibid.*, en MP, pp. 94.

> Occidente no es una civilización frente a otra, que se llamaría, pongamos, «Oriente». Aquellos que comparan ambas, adjudicándoles bondades y maldades, cualesquiera que sean, no han comprendido que, por así decirlo, únicamente hay una civilización: Occidente. Oriente es solamente un modo de vivir, mientras que «civilización» es la energía de una forma que se impone directamente sobre el mundo […] Occidente *se impone*. Sí, solamente Occidente es 'civilización', y todas las demás (Oriente, por ejemplo), no son más que modos de vida. El eclipse de Occidente equivale al eclipse de la civilización. […] Bandas de occidentales, ya sin forma, practicarán el «comunismo»; mientras, las estrellas se irán apagando, una a una[33].

Por lo demás, en un mundo condenado por Dios a la aniquilación, y en el que la única esperanza del hombre apunta a la muerte; en un ámbito en el que la verdad eterna es que la verdad está en nuestra contra y que la vida del hombre es un infierno; en una realidad, en fin, donde es mejor no actuar, porque la acción práctica acarrea resultados aún peores que la inacción, solo le queda al hombre «lo edificante»[34]: Sgalambro sostiene que el verdadero pensador es actualmente quien «consuela y conforta», es más: que la filosofía hoy, más que nunca, tiene la misión de «consolar y confortar»[35]. Ante una verdad que horroriza, «el gran hombre consuela» y consigue darnos serenidad, sin traicionar a la verdad. Con ello, Sgalambro retoma la espléndida y milenaria tradición *consolatoria* de la filosofía, cultivada, entre otros por Séneca y Boecio.

> Esta es, por tanto, lo que el antiguo llamó «consolación de la filosofía». La filosofía no consuela con la verdad, sino a pesar de la verdad. A pesar de la verdad, ella me da fuerza para vivir, y sobre todo fuerza para pensar. Entiéndaseme: el pensar de la verdad, esto es con la verdad[36].

El consolador nos engaña, pero sin engañarnos, porque «habla de la verdad de un modo tal, que no parece la verdad, porque la verdad es un horror y a pesar de todo él hace amarla». El hombre desesperado

---

[33] *Ibid.*, en MP, pp. 97-98.
[34] Sgalambro, M., *La consolación*, Pre-Textos: Valencia, 2008, p. 43.
[35] *Ibid.,* pp. 44-45.
[36] *Ibid.*, p. 46.

ante el horror del mundo y de la muerte, clama por verse consolado; y la consolación no es acción, sino gesto y palabra, que edifican el alma apesadumbrada del desconsolado.

El filósofo edificante se aleja mucho de la concepción actual del filósofo: es un irresponsable, porque, a pesar de todas las evidencias y de toda la maldad que hay en el mundo, se esfuerza por consolar al otro (al otro que, por su comportamiento, habría muchas veces, casi siempre, que «odiar»); asimismo, no es alguien que «ame la sabiduría», sino que la odia, porque le aterroriza, ya que le muestra con la mayor evidencia, el reinado del mal y el dolor en el mundo; y, a pesar de ello, «carga con el saber y con todo el rencor que éste le despierta». Asimismo, el filósofo edificante no enseña, consuela; y habla de la verdad eterna, esa «enemiga mortal» del hombre, por su crudeza (a diferencia de la filosofía posmoderna, que considera que no existe la verdad); el filósofo edificante no oculta, ni a sí mismo ni al consolado, que todos «seremos destruidos y engullidos en un abismo sin fin»: consuela, por tanto, mostrándole al desconsolado el «lamentable fin» al que se encaminan todas las cosas; y lo hace, precisamente, porque piensa que esa crudeza de la verdad y la desesperación que ocasiona, hacen que el desconsolado ya no espere nada, y eso le conforta, pues la angustia y la desesperación surgen cuando esperamos algo que no acaba de llegar:

> La antigua consolación decía: «Ten coraje, Dios te acogerá en su seno». Hoy la consolación dice: «Estás acabado»; sin embargo, si no te hablase como antes tú, no te habrías consolado, mientras que por estas últimas palabras sí te sientes consolado. Pero, ¿por qué? […] El pensamiento de que ante la verdad todos nos sentimos desesperados, esto es lo edificante. […] Nosotros fuimos destinados a la verdad; pero la verdad está en nuestra contra, esto es todo cuanto podemos decir[37].

En esta «ética de la consolación» que nos propone Sgalambro, la consolación llega a sustituir incluso a la compasión. Como indicamos anteriormente, es una «ética para desesperados», pues para asumirla es necesario, primero, haber recorrido por entero el camino

[37] *Ibid.*, pp. 156-57.

que lleva a la desesperación. El público de la única filosofía ya posible: la filosofía edificante, está formado por «aquellos que están cerca de la muerte» y que rozan el máximo desconsuelo; es una filosofía «para moribundos»[38]. Pero el filósofo edificante no cuenta más que con la oratoria y la dulzura de su voz para consolar; pues es alguien que ha comprendido que todo está ya perdido, que no hay nada que hacer, y que «estamos en el punto en que no se puede actuar más, […] sino hablar»[39], pues «la única salvación está en hablar»[40]. El hablar edificante «es la última luz»[41], cuando la desesperación se ha adueñado del ánimo humano, y consigue que, gracias a un conjunto de máximas o de frases –meras palabras, «casi nada» en realidad–, se instale durante un rato la felicidad en nuestro corazón. Por eso, el filósofo edificante tiene mucho de *orador*, con lo que Sgalambro reivindica la unión entre oratoria y filosofía, que había levantado sospechas desde los sofistas.

Pero la consolación no es el único camino para soportar la desesperación: la *música* es el otro bálsamo para el espíritu sajado. La música en general, y la música ligera en particular, son para Sgalambro el paréntesis que encuentra el sujeto con la verdad a la contra para mitigar el peso de la Totalidad muriente que gravita sobre él.

El papel redentor de la música ha sido destacado por el pesimismo desde antiguo (recuérdense los casos de Schopenhauer y Cioran), pero la reivindicación de la música ligera contemporánea que hace Sgalambro es más excepcional: él la considera el auténtico dionisismo de nuestro tiempo, y sostiene que las discotecas y conciertos son «pequeños nirvanas», donde el rock induce al éxtasis a los jóvenes, que son los «nuevos platónicos», inmersos en sus cavernas artificiales. Sgalambro afirma que la música actual ha llegado a ser «música ligera» por desesperación, porque testimonia la muerte del espíritu y, al mismo tiempo, ofrece una pequeña dosis de felicidad para superarla:

---

[38] *Ibid.*, pp. 236-242.
[39] *Ibid.*, p. 176.
[40] *Ibid.*, p. 212.
[41] *Ibid.*, p. 179.

> Que la esencia se da al ver, a un ser superior, o habla como logos, y por tanto que la esencia sea palabra, es algo archisabido. Que la esencia *se oiga*, es lo que da a la música su espacio en los cielos. […] Según la definición de Thomas Mann, la música es idea acústica. Es más apropiado decir que ella es la idea acústica del ser[42].

Para Sgalambro, en suma, al comienzo no fue la palabra, ni la armonía, ni el alma es anterior al cuerpo, sino que la palabra, la armonía y el alma vienen después. El alma no pertenece a los orígenes, sino que se forma al *final* de la vida, cuando estamos acabados físicamente, y está formada por nuestros amores, la ternura que hemos recibido y las dulzuras que hemos intercambiado. Eso es lo que le queda al sujeto, tras el horror de la muerte natural y la completa descomposición que nos espera, si no sucede que algún día el suicidio sea la última muerte (aunque el filósofo siciliano no se suicidó y alcanzó la venerable edad de noventa años). Si su tesis es cierta, debió de conformar para sí un alma plena de riquezas espirituales. Lo dijo Franco Battiato: «Manlio Sgalambro dice ser solo un filósofo, pero en mi opinión es un talento que estimula y enriquece».

Bibliografía

CANTARELLA, A., «M. Sgalambro», en: www.sgalambro.altervista.org

FALERA, M., «M. Sgalambro», en: www.Artribune.com

MAINLÄNDER, Philipp., *Filosofía de la redención,* Xorki: Madrid, 2014.

PLATÓN, *Diálogos*, *Volumen III: Fedón*, *El Banquete*, *Fedro*, Gredos: Madrid 1988.

SGALAMBRO, Manlio, *La morte del sole*, Adelphi Edizioni: Milano, 1982.

_____, *Trattato dell'età*, Adelphi Edizioni: Milano, 1999.

_____, *De mundo pessimo*, Adelphi Edizioni: Milano, 2004.

_____, *La conoscenza del peggio*, Adelphi Edizioni: Milano, 2007.

_____, *La consolación*, Pre-textos: Valencia, 2008.

_____, *Il Cavaliere dell'inteletto*, en: www.sgalambro.altervista.org

[42] *Contro la musica. Sull'ethos della musica*, en MP, p. 165.

ARTHUR SCHOPENHAUER, PHILIPP MAINLÄNDER Y LA SENSIBILIDAD METAFÍSICA EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Jesús Carlos Hernández Moreno

Resumen

La sensibilidad metafísica en el pensamiento contemporáneo manifiesta fuertes señales de pesimismo en muchas de sus facetas, una especie de desconsuelo del significado del sentido en el sinsentido del significado. Arthur Schopenhauer es señalado como el padre del pesimismo filosófico y en los últimos años se ha visto un creciente interés por el pensamiento de quien es considerado uno de sus discípulos más claros, Philipp Mainländer. Aquí ensayo algunas notas generales sobre la presencia de los pensamientos de estos dos pensadores en el pensamiento contemporáneo, así como también acerca de las relaciones que entre las obras de ambos pensadores pudieran darse.

Palabras clave: sensibilidad metafísica, sentido, sinsentido.

Abstract

Metaphysics' sensibility in the contemporary thought, appears strongly influenced by pessimism in different ways, a kind of desolation of the meaning of the sense in the meaning without sense. Arthur Schopenhauer is perceived as philosophic pessimism's founder, being Philipp Mainländer one of his most important pupils, who has achieve nowadays an increasing interest from the public. In this writing, some general notes about the influence and relationship between these philosophers, who influenced the contemporary thinking movement, will be analyzed.

Keywords: methaphysic sensibility, sense, non-sense.

Introducción

La publicidad actual muestra una situación para los hombres que desalienta. Se propaga información acerca del deterioro del entorno planetario, tanto en términos ecológicos como en términos económicos y, por tanto, sociales, donde la supervivencia del hombre se presume poco viable; información acerca de la sospecha y la desconfianza respecto a las instituciones de las más variadas esferas humanas, tanto religiosas, como laicas, en las que los hombres han apostado el significado de sus vidas y cuyas manifestaciones le han multiplicado conductas abúlicas y desesperadas, de resignación y negación; información acerca de la desesperanza reflejada en las respuestas a todos esos objetivos retóricamente llamados, principalmente por los políticos y por los comunicadores, «milenarios», «solidarios», «prósperos», «oportunos» o el nombre en cuestión que sea que se emplee con el afán de indicar promesa, futuro, y, por tanto, usurpación de aquellas virtudes teologales que el cristiano meditó, solo que para proyectarlas, de acuerdo con los credos modernos, positiva, inmanente e históricamente[1], en un constante y seductor adoctrinamiento de extrañas metafísicas que imposibilitan el «sentido común» y, en consecuencia, promueven los «malentendidos»; etc. En fin, incluso más allá de las pedagógicas positivistas y

[1] Son objetivos con los que se pide fe en los galimatías que alrededor de ellos se predican; se promueve esperanza a «cualquier precio», esto es, a como dé lugar, a pesar de que pudiera se absurdo lo que se esté predicando con dichos galimatías –los cristianos decían con Tertuliano: *credo quia absurdum*–; y como caridad un desprendimiento «autocomplaciente» cuyos reflejos muestran un comportamiento controlado por medio de las más diversas amenazas comunicadas a través de medios de sujeción promocionados como de liberación, noticiosos, educativos, etc., y un desprendimiento de los frutos del trabajo por medio de los más variados impuestos y del acoso incesante al altruismo –ese que, a diferencia de la filantropía, incluye todo conjunto señalado como «otro» y, mediante una aparente conveniencia para nuestra vanidosa egolatría, en situación de precariedad, determinando *ad extra* su realidad, como en el caso de los niños de escasos recursos, o las etnias en el África e Hispanoamérica, o los perros, o los enfermos terminales, o las especies con recursos suficientes pero amenazadas por la industria y la indiferencia –aunque se disfrace–, o respecto a la basura, o los entornos devastados y hasta los entornos por devastar– .

economicistas[2] e, incluso, también desde lo que ellas significan, se refleja en general en lo que se publicita un escaso optimismo respecto a una situación afable para el hombre, por lo que más bien se podría decir que ronda en lo que actualmente habita el hombre como comprensión de mundo un pesimismo disfrazado de consuelos, lo que no pocos filósofos y científicos de distintos programas metafísicos han estado describiendo. Friedrich Nietzsche, por ejemplo, destacado lector de Arthur Schopenhauer y de los «schopenhauerianos» (dentro de los que destaca a Julius Bahnsen, Philipp Mainländer y Eduard von Hartmann), dejará retratada esta actitud positivista y socioeconomicista que, si no es pesimista sí es señalada como pésima en la descripción que del «último hombre» hace decir a Zaratustra en 1883, en la que hace de este hombre el más despreciable, el cual ha inventado la felicidad, y que es igual en todos los individuos en los que se manifiesta y que, por tanto, quiere en todos ellos lo mismo, y que «tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche, pero honra la salud»[3]: se trata en suma de un hombre mediocre nihilista y hedonista. Pero también describe el pésimo talante de la época del pensamiento contemporáneo Franz Brentano cuando se presenta el 22 de abril de 1874 como profesor de filosofía en la Escuela Superior de Viena y lee «Über die Grunde der Entmuthigung auf philosophischen Gebiete»; al igual que lo hace Bertrand Russell cuando da cuenta de su desconfianza en los programas científicos dado que no son sino humanos en por ejemplo *Icarus or The Future of Science* (1914); o también Ostwald Spengler cuando ve *Der untergang des Abendlandes* (1918); o Edmund Husserl al atender *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936) como expresión de la radical crisis de vida de la humanidad europea; o cuando José Ortega y Gasset destaca en los artículos publicados en 1937 en el diario «La Nación» una *Bronca en la física* y, también, en la cultura en general; o cuando Martin Heidegger se encuentra con la amenaza de la reducción de posibilidades del ente que somos, y que equívocamente se llama hombre, por medio de la

[2] Dentro de las que destaca esa del reino de las aseguradoras que usurpan, con la promesa de la realización efectiva, la salvación y la «vida buena».

[3] *Cfr.* Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, edición crítica de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG /Walter de Gruyter, 1999, pp. 18-20.

liberación de la esencia de la técnica en la que entre otras cosas la libertad de pensar (la posibilidad de pensar), que implica un pensar la libertad (y la posibilidad), se programa inútil, innecesaria, caduca, estéril, distractora[4]; o cuando Jean-Luc Nancy denuncia, por ejemplo, en su «El olvido de la filosofía», el que «nuestros aproximadamente veintiocho siglos de Occidente parecen escandidos por la repetición periódica de crisis durante las cuales una configuración de sentido se deshace, un orden filosófico, político, espiritual se descompone, y en la vacilación general de las certidumbres y las referencias se genera inquietud por el sentido perdido, se procura recobrarlo, o bien inventar un sentido nuevo»[5], y, añade más adelante,

> el lugar común filosófico de lo que se quiere ofrecernos como el retorno de *la* filosofía [y, por tanto, del sentido deshecho], este lugar común que hay que decidirse, aquí todavía, *a pesar de todo*, a llamar por su nombre: el humanismo, […] puede difícilmente ser caracterizado como otra cosa (*a pesar de todo*…) que como una ideología, es decir, un pensamiento que no critica y que no piensa su propia procedencia y su propia relación con la realidad. [Por lo que, –destaca Nancy–,] será sin duda bastante fácil durante mucho tiempo aún estar de acuerdo con la ideología de un «sentido del hombre». Pero este sonámbulo acuerdo [–acusa el filósofo–] se niega a saber que se hace en presencia de una humanidad desde hace mucho tiempo desesperada o hastiada de las llamadas hechas a su propio «sentido», mientras que siente que habita en el menos humano de los mundos posibles. [Pues] para los dos tercios de esta humanidad, «el hombre» no es, en suma, más que una denegación, puesto que no se le deja más que sobrevivir. [Mientras que] para el otro tercio, es el nombre moderno que se le da a Narciso perdido ante la fuga de su imagen[6].

---

[4] *Cfr.* respecto al peligro de la liberación de la esencia de la técnica puede verse destacadamente la entrevista que le realiza la revista *Der Spiegel* el 13 de mayo de 1976 y que titula «Nur noch ein Gott kann uns retten» y respecto al equívoco del nombre del ente que somos destaca el capítulo 2 («La idea de facticidad y el concepto de «hombre»») de la Primera parte de *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*.

[5] Jean-Luc Nancy, *El olvido de la filosofía*, traducción de Pablo Perera Velamazán, Madrid, Arena Libros, 2003.

[6] *Ibíd.* p. 20.

Es, pues, evidente que la «sensibilidad metafísica» en el pensamiento contemporáneo se encuentra afectada por un desencanto frente a la ilusión de conquistas de paraísos que se prometieron y programaron durante la llamada modernidad (e, incluso, también ya desde antes de esta) como efectos consecuentes con la racionalidad humana (independientemente de si esta se aseguraba en lo «divino» o en una conquistable «autonomía») tanto en lo filosófico como en lo científico, lo político y lo artístico. Y aunque más o menos tal afectación ya se ha hecho presente en múltiples ocasiones del acontecer del hombre[7], actualmente permea de manera tal nuestra «sensibilidad metafísica» que predisponiendo desde ella prácticamente todas las apuestas del pensamiento contemporáneo que se van suscitando. Considero que Arthur Schopenhauer es el filósofo que con su filosofía mejor describe esta situación y mejor interpela nuestra «sensibilidad metafísica» en esa dirección. Podría incluso decir que el pensamiento contemporáneo es un pensamiento que queda atravesado determinantemente por el pensamiento de este filósofo, llamado popularmente padre del pesimismo filosófico, por lo que, en consecuencia, el primero no podría sino reflejar al segundo de las más diversas maneras en las que se ensaya. Pero hay que tomar en cuenta que reflejarlo no es transparentarlo, pues todo reflejo transfigura lo reflejado, por lo que esa distorsión no puede no implicar de fondo y de algunas maneras una alteración del mismo. El pensamiento contemporáneo, no es un mero desglose del pensamiento de Arthur Schopenhauer, pues aunque difícilmente podría entenderse su ocurrencia sin este, son múltiples tendencias diversas las que se concentran en él, algunas para dialogar, otras para fantasear y otras más para disputar y rebatir.

A continuación destacaré brevemente la influencia del pensamiento de Arthur Schopenhauer en el pensamiento contemporáneo, pues es una influencia que considero de tal amplitud que apuesto que este último podría ser visto como «pensamientos del pensamiento del triunfo del genio maligno», haciendo clara referencia

[7] De lo que da cuenta, entre tanto, la narrativa de *La epopeya de Gilgamesh* o el tan resonado diálogo del Rey Midas con Sileno.

a la hipótesis metódica del «genium malignum» de las *Meditationes de Prima Philosophiae* de René Descartes que sería liberado de las ataduras matemático-morales que este le proveyera por la *Weltweissheit* de Arthur Schopenhauer, esto es, que no se trata, por ejemplo, solo de un pensamiento dispuesto desde la sola suspensión de la seguridad en Dios para apostarse el hombre «desde sí» en el misterio, sino desde la certeza inmanente del dolor y la muerte que manifiesta el mundo como una tendencia omnipotente, absurda, angustiante, apremiante y dolorosa, donde el absurdo es tal que la afirmación más consecuente en esta atención, si no fuera consecuentemente también absurda, podría ser la negación del hombre en la negación de esa tendencia que también en el modo de él se manifiesta.

De la misma manera haré con la influencia del pensamiento de ese autoproclamado continuador de Schopenhauer que fue Philipp Mainländer, ya que el interés por el mismo se va haciendo presente, pues, aunque, en general, ha sido un gran desconocido en el pensamiento contemporáneo, por lo que difícilmente se pudiera hablar de una influencia de aquel pensamiento en este, también es cierto que se trata de un pensamiento que en los últimos años ha visto crecer el interés de los medios académicos y extraacadémicos por él, interés que, con todo, hay que decirlo, de todos modos sigue siendo muy reducido.

Mi interés en este escrito es, por tanto, solo señalar el pensamiento de Arthur Schopenhauer y el pensamiento de Philipp Mainländer en la sensibilidad metafísica del pensamiento contemporáneo, sensibilidad en la que, como Miguel Morey ve en la presentación que hace en 2008 a la traducción al español de *La persuasión y la retórica* de Carlo Michelstaedter (quien bien pudiera ser considerado como un «mainländeriano»), se transparenta una «Philosophiae desconsolatio».

Arthur Schopenhauer en la sensibilidad metafísica en el pensamiento contemporáneo

> El conocimiento de un individuo destacado no puede tener vigencia mientras el espíritu de la época no está maduro para asumirlo.
>
> Arthur Schopenhauer

Acerca de la determinante presencia del pensamiento de Schopenhauer en el pensamiento contemporáneo se pronuncian, entre tantos otros, por ejemplom Maupassant, Heidegger y Sloterdijk. Para ellos estos tiempos de pensamiento, acontecimiento y ocurrencia son reino del pensamiento desatado por Schopenhauer. El primero escribía en 1883 en su cuento *Auprès d'un mort* que «aunque muchos protesten, se enfaden, se indignen o se exalten, no hay duda de que Schopenhauer ha marcado a la humanidad con el sello de su desdén y de su desencanto. […Pues] realizó la obra más gigantesca de escepticismo que pudo intentarse. […Y] hoy mismo, los que lo abominan llevan indudablemente, muy a pesar suyo, en sus ideas, reflejos de su pensamiento»[8]; mientras que el segundo explicaba en 1951 en su curso de reincorporación a la actividad académica, *Was heißt denken?*, que «hay que mencionar […] a Schopenhauer porque su obra principal *Die Welt* desde su aparición en el año 1818 ha determinado de la manera más persistente el pensamiento de todo el siglo XIX y del XX; también allí donde esto no se hace inmediatamente evidente, y también allí donde su aserto es impugnado, más que en el medio donde obtiene asentimiento»[9]; así como el último, Sloterdijk, augura que «en un futuro [Schopenhauer] podría ser considerado incluso protector y pariente de una época sistémica y teorizante del caos» pues con él «da comienzo la larga agonía del buen motivo, dando así una despedida concisa a las teologías griega y judeo-cristiana. [y] las cuestiones éticas están abiertas

[8] Guy de Maupassant, *op. cit.*

[9] Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, traducción de H. Kahnemann, La Plata, Terramar Ediciones, 2005, p. 45.

[10]

de una manera más radical de lo que nunca lo habían estado hasta entonces»[10].

Pero me parece que es Friedrich Nietzsche, quien, como Philipp Mainländer también lo hará, describe destacadamente el acontecimiento que significó el encuentro con *Die Welt als Wille und Vorstellung* en su tercera intempestiva (de cuatro) que publica en 1874 bajo el título *Schopenhauer als Erzieher* en la que, por ejemplo, se lee:

> Para describir el acontecimiento que representó para mí aquella primera mirada que eché a los escritos de Schopenhauer, tendré que detenerme un tanto en una idea que en mi juventud me asaltaba con una frecuencia y una urgencia incomparables. Cuando en otros tiempos me abandonaba como entre sueños a mis deseos, pensaba para mí que el terrible esfuerzo y la obligación de educarme a mí mismo podrían serme dispensados por el destino de encontrar a tiempo un filósofo al que poder convertir en mi educador, un verdadero filósofo, al que poder obedecer sin vacilaciones por confiar más en él que en mí mismo. […] Pertenezco a los lectores de Schopenhauer que desde que han leído la primera de sus páginas atenderán a todas las palabras que hayan podido emanar de él. Mi confianza en él fue inmediata y sigue siendo hoy la misma que hace nueve años. Le comprendí como si hubiera escrito para mí: por decirlo de una manera inteligible aunque modesta y necia. De aquí proviene el que no haya encontrado jamás en él una paradoja, aunque sí algún pequeño error aquí o allá […] Schopenhauer jamás quiere aparentar, toda vez que escribe para sí mismo y nadie quiere ser engañado, y menos que nadie el filósofo, que ha escogido como lema el no engañar a nadie, ni siquiera a sí mismo [... y] sabe decir lo profundo con sencillez, lo conmovedor sin retórica y lo rigurosamente científico sin pedantería,[11]

el que da la clave del significado de este pensamiento en el pensamiento contemporáneo, respecto al que también observa que no se reduce a una cuestión nacional como terminaban haciéndolo los pensamientos de Leibniz, Kant o Hegel, sino que toca a toda la

[10] *Cfr.* Peter Sloterdijk, *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, traducción de Jorge Seca, Madrid, Ediciones Siruela, 2010, pp. 95-96.
[11] Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, edición, traducción y notas de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 30-35.

europeidad. En «Del viejo problema, ¿qué es alemán?», incluido en *Die fröhliche Wissenschaft*, escribe: «nos llega de inmediato y de una manera terrible la pregunta *schopenhaueriana: ¿tiene pues, propiamente, algún sentido la existencia?* —aquella pregunta que necesitará un par de siglos tan solo para ser escuchada plenamente y en toda su honda profundidad. […] Él *planteó* la pregunta —en tanto buen europeo, como se ha dicho y *no* en tanto alemán»[12]. ¿No es claro acaso que en el siglo XX y en lo que va del XXI se ha visto centrarse esta cuestión como corazón de la reflexión filosófica europea por encima de los imperios en los que como modernidad esta, la reflexión filosófica, se ha querido dividir, siendo, por tanto, abordada desde las más diversas apuestas de comprensión, por lo que ha dejado a su paso un sinnúmero de libros, artículos, capítulos y noticias al respecto? ¿No es pues la cuestión que tratada de la más diversa manera palpita también en tantos ensayos sobre el sentido del hombre, de la vida, de la historia o del mundo? Theodor Lessing, por ejemplo, ensaya en 1919 a la *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Martin Heidegger se cuestiona incesantemente por el sentido de ser en prácticamente todos sus «ejercicios de pensamiento filosófico», mientras que Marcuse, Popper y Horkheimer andan también *a la búsqueda del sentido*; Gilles Deleuze ensaya desplegar la *Logique du sens* y Jean-Luc Nancy toca *Le sens du monde*. Y así como ellos se pueden mencionar al respecto, entre tantos otros, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn* o *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn* de Viktor Frankl, *The meaning of life. Buddhist Perspectives on Cause and Effect* de Dalai Lama, *Del sentido de la vida: un ensayo filosófico* de Jean Grondin, *El sentido de la vida* de Gustavo Bueno, *El sentido y el sinsentido de la vida* de Juan Antonio Estrada, *El sentido de la vida y las respuestas de la filosofía* de Julian Baggini, *El sinsentido del sentido o el sentido del sinsentido* de Paul Watzlawick, *Der Sinn des Sinns: Versuch über das Gottliche* de Volker Gerhardt o *Sinn und Existenz: Eine realistische Ontologie* de Markus Gabriel, o compilaciones de ensayos al respecto como el que presentan Gianni Vatimo, Andrés Ortiz-Osés, Santiago Zabala y otros cuyo título reza *El sentido de la existencia. Posmodernidad y nihilismo* o el que lleva por título *Claves de la existencia. El sentido plural de la vida humana* y que

[12] Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial («La gaya scienza»)*, traducción de José Jara, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericanos, 1999, p. 225.

reúne ensayos en los que la cuestión se divide sospechosamente para apuntarse el sentido tanto como hermenéutico, como mitológico, filosófico, iniciático, matricial, axiológico, pedagógico, antropológico, imaginario, nietzscheano, coimplicativo, lingüístico, ético, histórico, ecológico, biológico o heideggeriano de esta, la vida humana. Y también hay que destacar que a todos estos ensayos aquí referidos se deberían de sumar, al apuntar hacia la misma cuestión, los que tiene como cuestión central la comprensión de la nada, desde *Was ist metaphysik?* (1929) de Heidegger, *LÊtre et le Néant* (1943) de Jean-Paul Sartre, «La lógica de la nada y la cosmovisión religiosa» y en general *Pensar desde la nada* (1945) de Nishida Kitaro, hasta *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain* (1983) de Gilles Lipovetsky.

El pensamiento de Arthur Schopenhauer sin duda ronda el pensamiento contemporáneo, aunque las más de las veces se lo ve hacerlo en girones, fragmentado en pensamientos de pesimismo, nihilismo, voluntarismo, idealismo, irracionalismo, vitalismo, animalismo, etc. Por lo que sucede que el único pensamiento en el que Arthur Schopenhauer pretendía describir el mundo se ve así dispuesto en pensamientos (pedazos de ese pensamiento) de los que los pensadores contemporáneos se pueden a su antojo o programa servir, sin que esto signifique que él pueda así servir, pues, por el contrario, corre el riesgo de quedar encubierto y pasar disfrazado en la confusión de pensamientos que se cultiva como pensamiento contemporáneo, perdiendo con ello la posibilidad de profundidad en la cuestión por el significado del sentido a la que este apunta. La afirmación de la negación de la voluntad de vivir en el programa de Philipp Mainländer o la afirmación de la voluntad de vivir como voluntad de poder en el caso del de Nietzsche, como hábito y hábitat, por ejemplo, dan muestra temprana del ejercicio de esta fragmentación, y el cultivo de pedacerías de pensamientos como pensamiento filosófico a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI, que diversifican lo que acontece con la promesa de que el significado pueda también ser plural y que en dicha pluralidad pueda albergar también instancias de aseguramiento y confort, son muestra clara de la configuración de un medio que, al contrario de lo que aparentemente prometería, puede ser más bien hostil para la plena manifestación de este único pensamiento que

quería ser la transparencia en conceptos del mundo (como autoconocimiento de *la* voluntad). Así pues, dado que difícilmente se podría poner en duda que «la pregunta de Schopenhauer» es la que mayor eco ha encontrado en el pensamiento contemporáneo y que el eco no es necesariamente presencia plena sino más bien distorsionada, pregunto con Nietzsche, ¿somos capaces ya de hacer sitio en lo más hondo de nosotros para al menos escuchar plenamente la pregunta de Schopenhauer (que es la pregunta por el significado del sentido, popularizada y encubierta ya como la pregunta por el sentido de la existencia)? ¿Cómo saber, en el mar de confusiones en el que se ha convertido el pensamiento contemporáneo, dónde sí y dónde no?

Podría sucederle a Schopenhauer lo que él mismo describe en el epígrafe que he colocado a este apartado respecto al conocimiento que del mismo realiza la época, pues podría ser que la inmadurez de la misma para el pensamiento de Schopenhauer y no obstante su configuración de algunas maneras ya desde el mismo, la hagan ver como pasarela de pensamientos híbridos, mochos, mochados y hasta como cancerosos, pues en algunos de estos se puede ver como ensayos de una metástasis de este pensamiento en el que una consideración (o aspecto) del mismo se agiganta destruyendo las funciones orgánicas de la misma y del conjunto de estas. *Abusus optimi pessimus*, como el mismo Schopenhauer escribía. Por lo que termino este apartado recordando la descripción que respecto a su obra diera el mismo Schopenhauer:

> Si en algunas ocasiones me he sentido infeliz, esto ha sido consecuencia de una *méprise*, de una equivocación: me he considerado alguien diferente de quien soy y he lamentado las desgracias de esta otra persona. Por ejemplo, me he considerado un *Privatdozent* que no llega a ser catedrático y que no tiene alumnos. Pero yo no he sido nada de eso. ¿Quién soy yo? El que ha escrito *El mundo como voluntad y representación* y ha ofrecido una solución al gran problema de la existencia que tal vez vuelva obsoletas las soluciones anteriores, pero que en todo caso ocupará a los pensadores de los próximos siglos. Ése soy yo, y ¿qué podría afectarle en los años que le quedan de vida?[13]

[13] Arthur Schopenhauer, *Die handschriftliche Nachlass*, IV, 2, 109.

Philipp Batz (Mainländer) en la sensibilidad metafísica en el pensamiento contemporáneo

> La filosofía tiene su valor y su dignidad en que desprecia todos los supuestos sin fundamentar y acepta en sus datos lo que se deja constatar con seguridad […]
>
> *Arthur Schopenhauer (epígrafe a la Philosophie der Erlösung de Philipp Mainländer)*

¿Qué ocurre en la sensibilidad metafísica del pensamiento contemporáneo respecto al pensamiento de Philipp Batz, conocido como Philipp Mainländer por la adopción que hizo de tal seudónimo en homenaje a la ciudad de Offenbach am Main, donde nació en 1841 y donde se suicidó en 1876 tras la publicación de su apuesta filosófica, la *Philosophie der Erlösung*? Se trata de un pensador que ofrece su *Philosophie der Erlösung* como «la prosecución [*Fortsetzung*] de las doctrinas de Kant y Schopenhauer y la confirmación del Budismo y del Cristianismo puro»[14] con lo que «el ateísmo queda por vez primera fundamentado científicamente»[15]. Ya Arthur Schopenhauer se había autonombrado continuador de «lo que ha conseguido el gran Kant»[16] con su filosofía, pues es «la única cuyo conocimiento elemental queda presupuesto en [*Die Welt als Wille und Vorstellung*]»[17], aunque él hizo acompañar a su obra de un apéndice en el que hacía su crítica de la filosofía kantiana para marcar las claras diferencias que entre ambas apuestas filosóficas había. Philipp Mainländer presenta su filosofía en el mismo prólogo a *Philosophie der Erlösung* como prosecución de la de Schopenhauer, que es una filosofía que sin duda alguna lo dejó entusiasmado a tal punto que, así como Nietzsche lo hiciera en el ya

---

[14] Philipp Mainländer, *Philosophie der Erlösung, Erster Band*, Múnich, edición de Lennart Piro, 2014, p. 4 / *Filosofía de la redención*, traducción de Manuel Pérez Cornejo y edición de Carlos Javier González Serrano y Manuel Pérez Cornejo, Madrid, Ediciones Xorki, 2014, p. 40.

[15] *Ibid.* p. 4 / p. 41.

[16] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Stuttgart/Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986, p. 10 / *El mundo como voluntad y representación*, traducción de Roberto R. Aramayo, Barcelona/Madrid, Círculo de Lectores/FCE, 2003, p. 68.

[17] *Ibidem.*

mencionado *Schopenhauer als Erzieher*, también Mainländer da cuenta en su escrito autobiográfico *Aus meinem Leben* de su entusiasmo por el pensamiento de Schopenhauer. En efecto, ahí leemos:

> En febrero de 1860 aconteció el mayor y más importarte suceso de mi vida. Entré en una librería y comencé a hojear algunos libros llegados hacía poco desde Leipzig. Tomé *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer. Pero ¿quién era Schopenhauer? Nunca había oído aquel nombre. Examiné el volumen, leí sobre la negación de la voluntad de vivir; en el texto encontré numerosas citas que me resultaban conocidas. Quedé encantado. Me olvidé de todo cuanto me rodeaba y me sumergí en la lectura. Finalmente, dije: "¿Cuánto cuesta el libro?". "Seis ducados". "¡Aquí está el dinero!". Agarré mi tesoro y me precipité como un loco de aquel lugar hacia mi casa, donde con una febril impaciencia corté [las páginas d]el primer volumen y empecé a leerlo desde el inicio. Cuando me detuve, se había hecho de día. Había leído toda la noche sin descanso. Me incorporé y me sentí como renacido. Mi espíritu quedó mucho más impresionado que con *Kraft und Stoff* [*Fuerza y materia*] de Büchner, un libro que había leído en Offenbach. Era igualmente una obra muy distinta de *Geist in der Natur* [*El espíritu en la naturaleza*] de Oersted, texto que había venerado desde hacía mucho tiempo como la verdad absoluta. Me sentí en una situación del todo insólita. Tuve entonces la sensación de que entraría en una relación más íntima con aquel Schopenhauer, y que hasta aquel entonces no había ocurrido en mi vida nada de verdadero significado. ¿Fue tan sólo un golpe de suerte dar con aquel conocimiento? Si hubiera entrado nada más que un cuarto de hora más tarde en aquella librería, si no hubiera topado con el libro, ¿qué habría sucedido? Me estremezco de sólo pensar la consecuencia de aquello, si imagino que en aquel tiempo, en el que mi inexperto intelecto aprehendía toda impresión fielmente, hubiera podido estudiar a Hegel en lugar de a Schopenhauer. El peligro aún permanecía: había prometido a un fiel amigo, entusiasta seguidor de Hegel, adquirir la *Fenomenología del espíritu*. Aunque yo era demasiado joven y tras la lectura de Schopenhauer llegué a venerarle infinitamente, sin embargo suscitó en mí un violento desacuerdo en múltiples puntos. Incluso sonreí piadosamente, a hombros de Spinoza, sobre sus apreciaciones políticas. Desaprobé instintivamente, sin claridad intelectual, su acendrado monismo, y, al contrario, me adherí con convicción del todo clara a sus

> observaciones sobre la individualidad. En ese momento mis cuerdas filosóficas –que se estaban formando– vibraron al unísono, y me sentí profundamente satisfecho. Durante mi viaje leí por segunda vez la obra [de Schopenhauer]. Fue mi Palas Atenea e hizo que mi travesía cobrara un precioso sentido. Cuántas cosas maravillosas habría omitido sin ella, y bajo qué trampas (a las que había considerado siempre como las Euménides) hubiera caído si nunca la hubiese encontrado[18].

Sin embargo, al presentar su filosofía como una continuación (*Fortsetzung*) de la de Schopenhauer, de inmediato niega la de este último, pues la inscribe dentro de una filosofía de la historia en la que se le garantiza el significado al sentido y en la que la filosofía de Schopenhauer se inscribe dentro del panteísmo filosófico del que representa una parte de su cúspide, la del «panteísmo sin proceso» (la otra parte la ocupa el «panteísmo evolutivo (*Schelling, Hegel*)»)[19]. Para Arthur Schopenhauer la filosofía de la historia sería la usurpación de la filosofía en la que se desatiende el mundo para atenderse lo que se ha dicho sobre el mundo, mientras que Philipp Mainländer asume claramente una filosofía de la historia que pasa por tres etapas que son: 1) Politeísmo; 2) Monoteísmo – Panteísmo (a. panteísmo religioso; b. panteísmo filosófico), y; 3) Ateísmo, del que él sería el filósofo pionero y para el que reclama que «ha llegado el tiempo de reaccionar», pues el individuo reclama la restitución de sus derechos, por lo que considera a su obra como «el primer intento de restituírselos enteramente, y por completo»[20]. Es más, augura optimistamente que su *Philosophie der Erlösung* «se convertirá también en saber de la humanidad; pues ésta se encuentra madura para ella, ahora que ha alcanzado su mayoría de edad»[21].

¿Y cuál ha sido la influencia que el pensamiento de Mainländer ha generado en el pensamiento contemporáneo? ¿La mayoría de edad

---

[18] Traducción inédita al español de Carlos Javier González Serrano, de «El descubrimiento de Schopenhauer» de Philipp Mainlëander, 2016, (https://elvuelodelalechuza.com/2016/03/02/el-descubrimiento-de-schopenhauer-porphilipp-mainlander/).

[19] *Cfr.* Philipp Mainländer, *op. cit.*, p. 3 / p. 40.

[20] *Ibidem.*

[21] *Ibíd.* p. 4 / p. 41.

ya alcanzada ha hecho que la época se apropie de la *Philosophie der Erlösung* como saber de la humanidad? Lo que en todo caso ha pasado en el pensamiento contemporáneo al respecto es que se le asocia con Schopenhauer como un miembro de la llamada Escuela de Schopenhauer, de la que destaca junto con Julius Bahnsen y Eduard von Hartmann, principalmente conservada por las menciones de Friedrich Nietzsche en *Die fröhliche Wissenschaft*[22]. Más allá de esto podría decirse que su recepción en el pensamiento contemporáneo ha sido casi nula. El trabajo de Winfried H. Müller-Seyfarth de 1993, «*Die modernen Pessimisten als décadents*». *Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*, ofrece un recuento bastante completo de la misma.

Friedrich Nietzsche, como ya se dijo, da cuenta de Mainländer en, por ejemplo, *Die fröhliche Wissenschaft*, donde lo describe como «diletante y solterona» y «como el apóstol dulzón de la virginidad»[23]. Olga Plümacher (1839-1895) publica en Viena en 1881 *Zwei individualisten der Schopenhauer'schen Schule* donde expone la *Philosophie der Erlösung* de Philipp Mainländer y el pensamiento de Lazar Hellenbach (1827-1887). Eduard von Hartmann (1842-1906), quien en *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* (1880) hace de Kant el padre del pesimismo, también dará cuenta de su pensamiento. Lo mismo Elias Metschnikoff (1845-1916), que funda la tanatología como ciencia de la muerta y que publica en 1903 sus *Études sur la nature humaine. Essai de philosophie optimiste*; Fritz Sommerlad (1866-1918), que publica *Aus dem Leben Philipp Mainländers. Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen* en 1898;

Esther Mon-Hua Liang, que diserta en Berlín en 1932 con *Die Ethik der Schule Schopenhauers*; Theodor Lessing (1872-1933) que escribe en 1907 en su libro *Schopenhauer, Wagner, Nietzsche. Eine Einführung in die moderne Philosophie* que la *Filosofía de la redención* es quizá el sistema del pesimismo más radical que la literatura filosófica conoce; Ludwig Marcuse (1894-1971) que le dedica en 1953 un breve comentario en su

[22] *Cfr.* «De los seguidores de Schopenhauer» y «Acerca del viejo problema: «¿Qué es alemán?»».
[23] *Ibíd.* pp. 601-602.

Pessimismus. Ein Stadium der Reife; Rüdiger Safranski (1945); los poetas Hans Carossa (1878-1956), Albert Caraco (1919-1971) y Jorge Luis Borges (1899-1986) también lo reflejan; y también E. M. Cioran (1911-1995) quien, por ejemplo, en una carta que sobre Borges envía a Savater el 10 de diciembre de 1976, escribe:

> Siendo estudiante, tuve que interesarme por los discípulos de Schopenhauer. Entre ellos, un tal Philip Mainländer me había llamado particularmente la atención. Autor de una Filosofía de la Liberación, poseía además para mí el aura que confiere el suicidio. Totalmente olvidado, yo me jactaba de ser el único que me interesaba por él, lo cual no tenía ningún mérito, dado que mis indagaciones debían conducirme inevitablemente a él. Cuál no sería mi sorpresa cuando, muchos años más tarde, leí un texto de Borges que lo sacaba precisamente del olvido. Si le cito este ejemplo es porque a partir de ese momento me puse a reflexionar seriamente sobre la condición de Borges, destinado, forzado a la universalidad, obligado a ejercitar su espíritu en todas las direcciones, aunque no fuese más que para escapar a la asfixia argentina. Es la nada sudamericana lo que hace a los escritores de aquel continente más abiertos, más vivos y más diversos que los europeos del Oeste, paralizados por sus tradiciones e incapaces de salir de su prestigiosa esclerosis.

También Ludger Lütkehaus (1943) le dedica el sexto capítulo de la primera parte de su libro *Nichts* y Ulrich Horstmann (1949) edita en 2003 *Vom Verwesen der Welt und anderen Restposten. Eine Werkauswahl* de Philipp Mainländer.

A ellos deben sumarse el trabajo de Richard Reschika del 2001, *Schopenhauers Wilde Söhne. Philipp Mainländer – der Metaphysiker der Entropie* en *Philosophische Abenteurer. Elf Profile von der Renaissance bis zur Gegenwart* de J. C. B. Mohr, pp. 103-141 y los que edita Winfried H. Müller-Seyfarth con Franco Volpi en el año 2000 bajo el título *Metaphysiker der Entropie: Philipp Mainländers transzendentale Analyse und ihre ethisch-metaphysische Relevanz*; y los que edita Winfried H. Müller-Seyfarth en 2002 bajo el título de *Was Philipp Mainländer ausmacht. Offenbacher Mainländer-Symposium 2001* y que escriben Franco Volpi, «Mainländer, Leopardi und die Entstehung des europäischen Pessimismus», Michael Pauen, «Metaphysischer Pessimismus und die

Schopenhauer-Schule», Michael Gerhard, «Der «flammende Osten der Zukunft». Philipp Mainländer, der «Budhaismus» und das späte 19. Jahrhundert», Gerhad Damann, «Zur psychopathologischen Dimension des extremen philosophischen Pessimismus», el ya mencionado Ulrich Hortstmann, «De philosophische Dekomponist. Was Philipp Mainländer ausmacht», Joachim Hoell, «Die Lust auf das Nichts. Philipp Mainländers Novelle «Rupertine del Fino»», el editor Winfried H. Müller-Seyfarth, «Wir haben viel Voltaire gelesen: jetzt ist Mainländer an der Reihe (1876). Friedrich Nietzsche liest Philipp Mainländer», Clemens Brunn, «Ja warum kam ich da nicht selbst längst dahinter!» Zur Mainländer-Rezeption Alfred Kubins; y en 2006 bajo el título de *Anleitung zum Glücklichen Nichtsein. Offenbacher Mainländer EssayWettbewerb 2005* y que escriben Damir Smiljanić, «Preisträger, Mainländers Anleitung zum glücklichen Nichtsein», Markus Wirtz, «Sonderpreis, Erlösung im Nichts. Zur anhaltenden und bevorstehenden Radikalität der Philosophie Philipp Mainländers», Daniel Nachtsheim «Philosophie als pessimistische Heilslehre. Philipp Mainländers Erlösungsgedanke», Fabio Ciraci, «Die Wege zur Erlösung», Ulrich Horstmann, «Aus der Versenkung»; también el trabajo que edita con Thomas Regehly en 2016 bajo el título *Mainländer-Reflexionen. Quellen-Kontext-Wirkung* y los que editan en 2017 bajo el título *Mainländer Global. Offenbacher Mainländer-Symposium 2016* con los escritos de Ulrich Horstmann, «Mainländer durch Schopenhauer oder der Batz(en) als quasi-stellares Objekt» y «Mainlander, transatlantisch (Rezension)», Stephan Atzert, «Philipp Mainländer zwischen Schopenhauers Nirvana und Freuds Todestrieb», Damir Smiljanić, «Vom langen Leben zur Lebensverlängerung. *Gerontosophie* bein Schpenhauer, Mainländer und Metschnikow», Yasuo Kamata, «Mainländer und Ryunosuke Akutagawa», Alesandro Novembre, «Der Mainländersche Lehrsatz und der Nihilismus der Religion. Mainländer in Italien», Mauel Pérez Cornejo, «Die philosophische und literarische Rezeption Philipp Mainländers in Spanien» y Carlos Javier González Serrano, «Über Schopenhauer in Spanien», el de Fabio Ciraci, *Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, en 2006, el de Guido Rademacher, *Der Zerfall der Welt. Philipp Mainländer. Kurz gelebt und lange vergessen Vita und Werk eines Optimisten*, en 2008, la monografía de

Susanna Rubinstein, *Ein individualistischer Pessimist* (2010), así como los trabajos que edita Matthias Koßler en 2008 bajo el título de *Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers*, donde escriben Konstantin Broese, «Staat und Politik in Schopenhauers Denken –grundlegende Aspekte», Ferdinand Fellmann, «Ist Schopenhauers Vision einer ewigen Gerechtigkeit noch aktuell?», Heinz Gerd Ingenkamp, «Gnade und Gesellschaft. Soziologisches zu Schopenhauers Ethik», Kirk Solis, «Der Pessimismus, der unheimlichste aller Gäste? Die Schopenhauer-Rezeption und pessimistische Tendenzen der Schopenhauer-Schule», Michael Gerhard, «Politik des Pessimismuss – Pessimismus der Politik oder Philipp Mainländer und Die Sociale Aufgabe der Gegenwart». Hay que mencionar también el trabajo de Frederick C. Beiser publicado en 2016 bajo el título *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*, en el que el noveno capítulo está dedicado a Mainländer y su *Filosofía de la redención*.

Ahora bien, por lo que respecta a la recepción que el pensamiento de Philipp Mainländer ha tenido en el mundo de habla hispana, salvo por lo comentado por Jorge Luis Borges en *El «Bhiathanatos»* (en el que trata el texto homónimo de John Donne (1572-1631) respecto al que termina diciendo que «esa idea barroca se entrevé detrás del *Biathanatos*. La de un dios que fabrica el universo para fabricar su patíbulo», y, añade, «al releer esta nota, pienso en aquel trágico Philipp Batz, que se llama en la historia de la filosofía Philipp Mainländer. Fue, como yo, lector apasionado de Schopenhauer. Bajo su influjo (y quizá bajo el de los gnósticos) imaginó que somos fragmentos de un Dios, que en el principio de los tiempos se destruyó, ávido de no ser. La historia universal es la oscura agonía de esos fragmentos. Mainländer nació en 1841; en 1876 publicó su libro, *Filosofía de la redención*. Ese mismo año se dio muerte.»[24]) y la muy breve aunque significativa nota que José Ferrater Mora le dedica en su *Diccionario de filosofía* (en la que muy acertadamente escribe que «Mainländer recibió sobre todo sus inspiraciones filosóficas de Schopenhauer, pero no fue nunca discípulo fiel de este filósofo»[25]. En

[24] Jorge Luis Borges, *Otras inquisiciones*, p. 295.
[25] José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, 1994, p. 2253.

efecto, la filosofía de Schopenhauer difiere en lo general y en lo particular con esta filosofía de la redención en la que, para continuar con la descripción que Ferrater Mora hace de ella, «Dios existió al principio como una unidad originaria; la muerte de Dios fue el nacimiento del mundo con su pluralidad y con la ley universal del sufrimiento que domina toda existencia. Sin embargo, la unidad originaria y su voluntad persisten en medio de la diversidad y se orientan hacia la destrucción de esta con el fin de resucitar a Dios. La conciencia individual y la conciencia comunal advierten, a través de los tráfagos de la vida, que la no existencia es mejor que la existencia: la redención del mundo hecha posible por este conocimiento, se cumple, pues, según Mainländer, en la medida en que el hombre se niega a perpetuarse y en que tiende a autoaniquilarse mediante el suicidio. De este modo se cumple el gran ciclo de la redención del ser, la adquisición por este de la conciencia es el camino seguro para su disolución y salvación».), podría decirse que esta no ha tenido lugar sino hasta que desde el año 2011 se cuenta con una antología de la *Filosofía de la redención* preparada por Sandra Baquedano Jer y publicada por el Fondo de Cultura Económica, tras la que apareció una edición del texto íntegro de la *Filosofía de la redención* incluido en el primer volumen de la obra en 2014 publicada por Ediciones Xorki, traducida por Manuel Pérez Cornejo y editada junto con Carlos Javier González Serrano, y en 2015 una edición bilingüe del *Aus dem Tagebuch eines Dichters* editada también por Carlos Javier González Serrano y Manuel Pérez Cornejo y publicada por la Editorial Plaza y Valdés. Alrededor de estas han aparecido reseñas, introducciones y artículos como los de los mismos Sandra Baquedano Jer, Manuel Pérez Cornejo y Carlos Javier González Serrano, además de otros de, por ejemplo, David Efraín Misari Torpoco y Oscar Fernando Burgos Cruz.

Y aunque la influencia de Mainländer en el pensamiento contemporáneo no vaya mucho más allá de lo mencionado aquí, no cabe duda de que no pocas manifestaciones de este bien lo podrían reclamar como santo patrono, sobre todo las que tienen que ver con los movimientos antinatalistas.

[26] Ibidem.

Por mi parte, dado que pienso, como Schopenhauer y Descartes por ejemplo, que la filosofía solo debe describir y no prescribir el vivir, desconfío de las asociaciones en el pensar y las consecuencias políticas de estas, por lo que una teotanatodicea como la que apuesta Philipp Mainländer con los preceptos políticos que configura me parece sospechosa. Podría ser que frente a Mainländer y su citado schopenhauerianismo, y en general frente a cualquier schopenhauerianismo, se tuviera que insistir en lo escrito por el mismo Schopenhauer y que hemos referido ya al final del apartado anterior: *abusus optimi pessimus.* Al respecto solo diría lo que, en relación con las ideas, Georges Brassens canta: «Mourons pour des idées, d'accord, mais de mort lente»[26].

Conclusión

Abusus optimi pessimus.

Arthur Schopenhauer

El pensamiento de Arthur Schopenhauer es un único pensamiento, una intuición descrita en una serie de 71 consideraciones para las que emplea un lenguaje nutrido fuertemente con el lenguaje de Kant, el de Platón y el de las Upanishads. Pero ser un único pensamiento, y no un sistema de pensamientos, pretende ser, como escribiría Jorge Luis Borges respecto a Schopenhauer en «Otro poema de los dones», acaso descifrar el universo (o el «mundo», para decirlo en el lenguaje de Schopenhauer).

Aunque Philipp Mainländer pretenda ser un continuador del pensamiento de Arthur Schopenhauer, sin duda sería un malentendido reducirle a un expositor de él, pues, de hecho, hace una apuesta muy diferente a la luz de la exposición de *Die Welt als Wille und Vorstellung* en la que se insiste en la distinción, en fijar diferencias. El pensamiento de Mainländer está tan esencialmente distante del de Arthur Schopenhauer que sería un malentendido peligroso para la clarificación del diálogo filosófico identificarlos. Mainländer narra una

[26] Georges Brassens, «Mourir pour des idées», 1972.

teotanatodicea, una historia en la muerte de Dios de la muerte de Dios y de todos los individuos que la viven. Mainländer apuesta un individualismo donde Arthur Schopenhauer ensaya un monismo al que le es absurda la historia. La filosofía de Mainländer apuesta un compromiso político, de vírgenes y ascetas, una «Orden del Grial», mientras que el pensamiento de Schopenhauer es una apuesta metafísica que no hace asociación ninguna, y, de hecho, el filósofo no participa del ascetismo y de la virginidad ni del entusiasmo por una orden que los cultive, al contrario, es escéptico respecto a los mismos. Al respecto puede leerse el § 53 de *Die Welt als Wille und Vorstellung* y también los «Recuerdos de Carl Georg Bähr [(1833-1893)]», quien «ganó un accésit en un concurso que premiaba el mejor ensayo sobre la filosofía schopenhaueriana» con un trabajó que publicó en 1857 bajo el título de *Exposición y crítica de los principios de la filosofía de Schopenhauer* y de quien Schopenhauer escribiera «que le parecía mentira que siendo tan joven [22 años] hubiera comprendido tan bien su filosofía», donde nos enteramos que Schopenhauer, frente a una descripción que de él hiciera erróneamente un escritor francés, exclamaría riendo: «¡Que yo apartaba de mí el mundo entonces!

«[…] ¡Imagínese usted, con treinta años de edad, cuando la vida me sonreía! Y en lo que respecta a las mujeres, me sentía muy atraído hacia ellas ¡Cómo no!... ¡Si ellas hubieran sentido la misma atracción por mí!»[27]. Y respecto al suicidio basta leer lo que escribe en el § 54 de *Die Welt als Wille und Vorstellung*: «A la voluntad de vivir le corresponde la vida con total certeza y la forma de la vida es el presente sin término; […] el suicidio se nos presenta, pues, como un acto estéril y necio por lo tanto»[28].

Las descripciones que hace Mainländer de la muerte de Dios como origen del tiempo, de los preceptos morales, la virginidad y el suicidio, son enfáticamente negados en el pensamiento de *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Respecto a la moral, esto es, al comportamiento

---

[27] *Cfr. Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, introducción, selección, notas y traducción de Luis Fernando Moreno Claros, Barcelona, Acantilado, 2016, p. 235

[28] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 331. A considerar el suicidio dedica todo el § 69.

del hombre entre su carácter y su personalidad, Arthur Schopenhauer describe como puntos extremos de esto la «afirmación de la voluntad de vivir» y la «negación de la voluntad de vivir». Se podría decir que Philipp Mainländer idealizó esta última y apostó la filosofía devuelta a la meditación de Dios, solo que ahora bajo el supuesto de que este ha muerto en función de una moralidad deliberada racionalmente en la que el suicidio es el medio que soluciona la situación determinada: para ser verdaderamente libre, debo negar mi esencia que consiste en ser sustancia, permanecer único, inmutable, eterno. Y se podría decir también que Friedrich Nietzsche, por su parte, idealizó la «afirmación de la voluntad de vivir». Ambos pensadores afirman la primordialidad de la individualidad (el pluralismo de lo mismo diferenciado) frente a Schopenhauer, para el que, por el contrario, el individuo no es un aspecto esencial del mundo, sino la trampa de la voluntad para la voluntad, el principio de individuación, mientras que lo esencial sería la voluntad como cosa en sí, al margen del principio de razón en el que esta se manifiesta representacionalmente y, por tanto, al contrario de que este la signifique, ella lo significa a él (esto es, es una apuesta por el significado del sentido como pensamiento metafísico y no su representación como pensamientos sobre «seres» sentidos sin sentidos)[29]. Se podría decir que Mainländer y Nietzsche son pensadores en la senda del pensamiento contemporáneo que ha sido marcado determinantemente por el pensamiento de Schopenhauer, pero sería contrario al pensamiento de este último, Schopenhauer, y a su idea de filosofía (y metafísica, por tanto), que este requiriera reparación, continuación, asociación, sucursales, anexos… Para él está claro que su pensamiento, que es un único pensamiento, es metafísico, lo que para él significa que es celoso y no soporta la presencia de ningún otro pensamiento que como él se apueste metafísico a su lado[30].

El reino del pensamiento de Arthur Schopenhauer lo describo como el triunfo del genio maligno, en tanto que se parte de que

[29] *Cfr.* Arthur Schopenhauer, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre» en *Ergänzungen* a *Die Welt als Wille und Vorstellung* y también en el apéndice que acompaña *Die Welt als Wille und Vorstellung* en el que hace su crítica a la filosofía kantiana, especialmente lo relativo al prejuicio moderno respecto a la metafísica.
[30] *Cfr.* el Capítulo 17 de los *Ergänzungen* a *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

acontece un simple afán de ser, sin finalidad ulterior alguna, y no obstante en dolor, apremio, aburrimiento, alegría y angustia, por lo que las camisas de fuerza matemático-morales como garantía del orden de lo divino en el orden de lo cogital con las que René Descartes lo pretendiera atar son vistas como meras apuestas desesperadas en el tenebroso naufragio de seducciones varias, absurdo e ineludible, que acontece como mundo. El pensamiento contemporáneo es el reino del pensamiento desatado por Arthur Schopenhauer, del que Philipp Mainländer simplemente participa. Incluso Nietzsche describe cómo Mainländer junto con Bahnsen y von Hartmann lo encubrieron:

> ¿[…] acaso habrían demostrado los alemanes, por lo menos mediante la manera como se apoderaron de la pregunta schopenhaueriana, su íntima pertenencia y parentesco, su preparación, su *menesterosidad* por su problema? Que luego Schopenhauer se haya pensado y publicado también en Alemania –¡por lo demás bastante tarde!– acerca del problema planteado por él, sin duda no es suficiente para decidir a favor de esta estrecha pertenencia; se podría hacer valer en contra incluso la peculiar *torpeza* de este pesimismo postschopenhaueriano –notoriamente los alemanes no se comportaban allí como en su elemento. […] Ni Bahnsen ni Mainländer, ni incluso Eduard von Hartmann ofrecen una ayuda segura para la pregunta acerca de si el pesimismo de Schopenhauer, su mirada horrorizada hacia un mundo que se ha vuelto desdivinizado, estúpido, ciego, loco y cuestionable, su *honesto* horror… no ha sido sólo un caso excepcional entre alemanes, sino un acontecimiento *alemán* […] ¡No! ¡Los alemanes de hoy *no* son pesimistas! Y Schopenhauer fue pesimista, dicho una vez más, en tanto buen europeo y *no* en tanto alemán.

Nietzsche ensaya la morada como deber de afirmación de la voluntad de vivir, Mainländer lo hace como negación de la voluntad de vivir. Schopenhauer, por su parte, solo describe el modo en el que el mundo acontece, no cómo debiera acontecer o qué debiera en él acontecer, modo en el que por tanto simplemente tienen cabida ambas posturas. Así pues, queda claro que no es Schopenhauer el que invita a negar el vivir, pues considera esto absurdo, sino Mainländer, por lo que, por ejemplo, los movimientos antinatalistas podrían encontrar mejor referente para su afán en el pensamiento de Mainländer que en

el de Schopenhauer, aclarando algunas confusiones tradicionales respecto al pensamiento de este último.

Respecto a la repercusión del pensamiento de Philipp Mainländer en el pensamiento contemporáneo baste decir que ya se ha dispuesto la obra y la invitación al estudio crítico de la misma en las histórico-políticamente hablando más representativas lenguas de la cultura europea, pues hasta ahora más bien había pasado prácticamente desapercibida. Lo que haya de suceder con ella no puede ser descrito ahora. Me parece que Mainländer ofrece una apuesta interesante de metafísica poético religiosa, pero la explicación teleológica que la acompaña se opone a la posibilidad de la ateleología del pensamiento de Schopenhauer, que es lo que me parece que recoge lo más exigente de su planteamiento en la interpelación que este implica al pensamiento filosófico en general y su crítica a las organizaciones políticas de todo tipo.

Por último, dado que, como señala el epígrafe, el abuso de lo mejor es lo peor, y parece que se tiende a practicar el abuso de lo mejor, podría ser que lo mejor sea atender justo el pensamiento de Schopenhauer, y el de Philipp Mainländer, y el pensamiento contemporáneo en sus más diversas manifestaciones, como son, y sin afirmar tampoco un mundo de pesimistas como un mundo óptimo. Arthur Schopenhauer escribía:

> *Este mundo lo han querido ajustar los optimistas a su sistema y demostrárnoslo a priori como el mejor de los mundos posibles. El absurdo es lastimoso. Me dicen que abra los ojos y contemple las bellezas del mundo que el sol alumbra; que admire sus montañas, sus valles, sus torrentes, sus plantas, sus animales, y no sé cuantas cosas más. Pero entonces, ¿el mundo no es más que una linterna mágica? Ciertamente, el espectáculo es espléndido a la vista, pero en cuanto a representar allí algún papel, eso es otra cosa. Después del optimista viene el hombre de las causas finales. Éste me pondera el sabio ordenamiento que prohíbe a los planetas chocar de frente en su carrera; que impide a la tierra y al mar contundirse formando una inmensa papilla, los tiene claramente separados; que hace que todo no se cuaje en un hielo eterno o se consuma por el calor, el cual, gracias a la inclinación de la eclíptica, no permite que sea eterna la primavera, etc... Pero estas no son más que simples conditiones sine quibus non. Porque si existe un mundo, y han de durar sus planetas, aunque sólo sea un tiempo igual al que el rayo luminoso de una remota estrella fija emplea en llegar hasta ellos, […] era preciso*

que las cosas no es tuviesen tan torpemente armadas que amenazasen perecer desde el primer momento. Lleguemos ahora a los resultados de esta obra tan ponderada y consideremos los actores que se mueven en este escenario de tan sólida tramoya. Vemos aparecer el dolor al mismo tiempo que la sensibilidad, y crecer a medida que ésta se hace inteligente. Vemos el deseo y el sufrimiento andar al mismo paso, desarrollarse sin límites, hasta que al cabo la vida humana no ofrece más que un argumento de tragedias o de comedias. Desde entonces, si se es sincero, se estará poco dispuesto a entonar el aleluya de los optimistas[31].

Pero habrá que decir que también hay que cuidarse de los pesimistas, sobre todo de los que quieren hacer pasar este mundo por el peor de los mundos posibles. Por eso, frente a un posible mundo de pesimistas, no podría concluir este ejercicio más que apropiándome de las palabras que José Saramago exclamara en una entrevista en Lisboa en 2006: «Mire usted, yo no soy pesimista, es el mundo el que es pésimo»[32].

Bibliografía

BORGES, Jorge Luis, *Otras inquisiciones*.

BRASSENS, Georges, «Mourir pour des idées», 1972.

FERRATER Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Editorial Ariel: Barcelona, 1994.

GONZÁLEZ Serrano, Carlos Javier, de «El descubrimiento de Schopenhauer» de Philipp Mainlëander, 2016, (https://elvuelodelalechuza.com/2016/03/02/el-descubrimiento-de-schopenhauer-por-philipp-mainlander/).

HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?*, traducción de H. Kahnemann, Terramar Ediciones: La Plata, 2005.

MAINLÄNDER, Philipp, *Philosophie der Erlösung, Erster Band*, Lennart Piro: Munich, 2014 / *Filosofía de la redención*, traducción de Manuel Pérez Cornejo y edición de Carlos Javier González Serrano y Manuel Pérez Cornejo, Ediciones Xorki: Madrid, 2014.

[31] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 667.
[32]http://www.semana.com/cultura/articulo/yo-no-pesimista-mundo-pesimo/76134-3.

MORENO Claros, Luis Fernando, *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, introducción, selección, notas y traducción de, Acantilado: Barcelona, 2016.

NANCY, Jean-Luc, *El olvido de la filosofía*, traducción de Pablo Perera Velamazán, Arena Libros: Madrid, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, edición crítica de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Walter de Gruyter: München/Berlin, 1999.

_____, «Schopenhauer als Erzieher» en *Die Geburt der Tragödie / Unzeithemäße Betrachtungen*, edi München/Berlin,ción crítica de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Walter de Gruyter: München/Berlin, 1999 / *Schopenhauer como educador*, edición, traducción y notas de Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva: Madrid.

_____, *La ciencia jovial («La gaya scienza»)*, traducción de José Jara, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericanos, 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, traducción de Roberto R. Aramayo, Barcelona/Madrid, Círculo de Lectores/FCE, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Die handschriftliche Nachlass*, IV.

SLOTERDIJK, Peter, *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, traducción de Jorge Seca, Madrid, Ediciones Siruela, 2010.

http://www.semana.com/cultura/articulo/yo-no-pesimista-mundo-pesimo/76134-3

COSMOGONÍA MELODRAMÁTICA: SUICIDIO DIVINO Y DESTINO EN MAINLÄNDER Y BORGES

Marillen Fonseca Analco

Resumen

Para Borges, Dios-Cristo al igual que el Dios de Mainländer realizó el movimiento hacia su finalización, un destino que estaba dado por su propia voluntad de morir. Como lo menciona Cristina Parodi, Borges es un maestro de la síntesis hermenéutica, pues para el escritor argentino resumir un discurso es ejercer el arte hermenéutico. Así, la síntesis que Borges nos ofrece de la filosofía de Mainländer es también una interpretación, en la cual señala la influencia de Schopenhauer y de los gnósticos. De este modo, Borges deja un camino trazado para leer al filósofo de Main, el cual abordaremos aquí.

Palabras clave: suicidio divino, cosmogonía, Dios, muerte.

Abstract

In Borges' thought, Christ, like Mainländer's God, walk ahead to his final, a fate given by his own will of death. In Cristina Parodi's words, Borges is a specialist of the hermeneutic synthesis, because from his point of view, summarizing a speech or text is a way of practicing the art of hermeneutics. In that way, Borges' synthesis of Mainländer, is also an interpretation, in which Schopenhauer's and gnostic's influence is mentioned. Hence, the Argentinian writer traces the path through to reading Mainländer, who is the main character here.

Keywords: Divine suicide, cosmogony, God, death.

¿Qué mejor don que ser insignificantes podemos
esperar, qué mayor gloria para un Dios que
la de ser absuelto del mundo?

Borges

Borges llega a Mainländer: El universo como patíbulo de Dios

Ser inmortales: tener la piel gris, olvidar el lenguaje, permanecer mudos, recostados en la arena con un pájaro anidado en nuestro pecho, mirar hacia el poniente sin verlo, sentir el hastío de la vida; tal como lo describe Borges en *El inmortal*. Si fuésemos Joseph Cartaphilus –que es lo mismo que ser todos los hombres o ser nadie– quien bebió del río secreto que concede la inmortalidad, andaríamos desesperados por el mundo en busca del río que nos devolviera nuestra condición mortal. Borges temía la inmortalidad, por ello le reconfortaba más la idea de un dios que le deseara su muerte y no la idea de uno que le proveyera la inmortalidad. Es un alivio pensar en un dios que nos ha dado como destino morir, un dios como el que describe Philipp Mainländer en su *Filosofía de la redención*. Borges, un espíritu universal, con su «sonrisa enciclopédica» como dice Cioran, volteó la mirada hacia Mainländer, tal como lo muestra la mención que hace de él en su ensayo *El Biathanatos*. El Dios de Mainländer (como los inmortales en el cuento de Borges) se encontraba en absoluto reposo y tenía dos posibles opciones: permanecer o no ser. Eligió la muerte. Esta idea sobre un dios suicida es la que ha despertado el interés en este filósofo.

Aquí cabe preguntarnos ¿cómo llegó Borges a la filosofía de Mainländer? El argentino comenzó el estudio de la filosofía alemana durante su estancia en Suiza. En Lugano, en 1918, decide aprender el alemán, encerrado en una habitación del Hotel du Lac, con un diccionario inglés-alemán y la poesía de Henrich Heine[1]. En esa época lee a Kant, Nietzsche, Fritz Mauthner y llega al filósofo que le será fundamental toda su vida: Schopenhauer. Lo anterior es importante porque quiero plantear el hecho de que Borges, al igual que Cioran,

[1] Marcos-Ricardo, Barnatan, *Borges. Bibliografía total*, Ediciones Temas de Hoy: España, 1995, p. 77.

llegó a Mainländer a causa de su interés por los discípulos de Schopenhauer. Veamos. Entre los libros que Borges donó a la Biblioteca Nacional se encuentra el título *Schopenhauer* (1926) de Heinrich Hasse. En el papel guarda posterior de este libro se encuentra una nota manuscrita del escritor argentino, que dice así: «459-Mainländer». El número señala una página del libro correspondiente a un apartado dedicado a analizar la influencia del pensamiento de Schopenhauer, entre los que se señala a Philipp Mainländer. La cita completa dice así: *«Als Vertreter der erster Art ist zu nennen Phil Mainländer (Pseudonym für Philipp Batz, 1841-76) der in seiner "Philosophie der Erlösung" (1876) die Welt als Manifestation eines zu Bruchstüken zersplitterten, dem Erlöschen im Nichts entgegengehenden Gottes zu begreifen sucht»*[2]. La nota hecha por Borges nos indica el interés que despertó en él este filósofo. Borges leyó el libro de Hasse en 1947 y en 1948 escribió *El Biathanatos*, por lo que se vislumbra la hipótesis de que fue en el transcurso de ese año que leyó a Mainländer.

El proceso de lectura y escritura en Borges consistía en una búsqueda sistemática de similitudes entre textos o ideas, y es así que sitúa la filosofía de Mainländer junto al texto que escribió John Donne sobre el suicidio, *El Biathanatos*:

> Al releer esta nota, pienso en aquel trágico Philipp Batz, que se llama en la historia de la filosofía Philipp Mainländer. Fue, como yo, lector apasionado de Schopenhauer. Bajo su influjo (y quizá bajo el de los gnósticos) imaginó que somos fragmentos de un Dios, que en el principio de los tiempos se destruyó, ávido de no ser. La historia universal es la oscura agonía de esos fragmentos, Mainländer nació en 1841; en 1876 publicó su libro, *Filosofía de la redención*. Ese mismo año se dio muerte[3].

[2] «Como representante del primer tipo se menciona a Philipp Mainländer (pseudónimo de Philipp Batz), quien en su 'Filosofía de la redención' (1876), busca comprender al mundo como parte de una desintegración que se extingue en la nada, para ir al encuentro con Dios». Trad. Fernando Flores Bailón. Germán Álvarez, Laura Rosato, eds. *Borges, libros y lecturas*, Ediciones Biblioteca Nacional: Argentina, 2010, p. 177.

[3] Borges, Jorge Luis, *Obras completas 1923-1972*, Emecé Editores: Buenos Aires, 1974, p. 702.

Entre todas las teogonías y cosmogonías presentes en la obra borgiana, sobresale justamente la del dios que ha muerto. Así en el cuento *El inmortal* se nos dice a propósito de la ciudad de los inmortales: «*Este palacio es fábrica de los dioses,* pensé primeramente. Exploré los inhabitados recintos y corregí: *Los dioses que lo edificaron han muerto*»[4]. Años más tarde en *El idioma analítico de John Wilkins* Borges cita a Hume: «El mundo –escribe David Hume– es tal vez el bosquejo rudimentario de algún dios infantil, que lo abandonó a medio hacer, avergonzado de su ejecución deficiente; es obra de un dios subalterno, de quien los dioses superiores se burlan; es la confusa producción de una divinidad decrépita y jubilada, *que ya se ha muerto*»[5]. Ante la desesperación de no saber qué es el universo, Borges acepta la posibilidad de Dios, pero le dota de un tinte absurdo y paródico, aún más al convertirlo en un cadáver. La idea de la creación a cargo de un dios que ha muerto nos deja desamparados y convierte nuestras vidas en abortos de la divinidad; convirtiendo al mundo en un melodrama.

Ya en un poema temprano de 1919 titulado *La llama* Borges reflexiona acerca de la vida como residuo de un dios que ha muerto: «Y pienso –que tal vez no es otra cosa la vida– que el ascua de una hoguera muerta hace siglos –que el último eco de una voz fenecida– que arrojó el azar a esta tierra –algo lejano a este orden de cosas del espacio y el tiempo»[6]. Ascua, eco. El mundo no es otra cosa más que la incandescencia de una llama, la última repetición de una voz, los despojos moribundos de una divinidad que ansía la muerte y por ello es símbolo de nosotros que también sufrimos y que tenemos el anhelo de no ser: «*encarno la grande fatiga, la sed de no ser de todo cuanto en esta tierra poluta vibra, y sufriendo vive*»[7].

En los versos anteriores, Borges está muy próximo al planteamiento que hace Mainländer sobre el origen del universo en su *Filosofía de la redención*: «Esta unidad simple *ha existido* [*ist gewesen*] pero ya no *existe* [*sie ist nicht mehr*]. Se ha hecho añicos [*zersplittert*],

[4] *Ibid.,* p. 537.
[5] *Ibid.,* p. 708. Las cursivas son mías.
[6] Borges, Jorge Luis, *Textos recobrados I (1919-1929)*, DeBolsillo: México, 2015, p. 44.
[7] *Ibid.*

transformando su esencia completa y enteramente en el mundo de la pluralidad. *Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo*»[8]. El universo es así el cadáver de una unidad precósmica que se destruyó y murió, pero que al morir se fragmentó, surgiendo el mundo de la multiplicidad. O dicho con Borges: la vida es solo el ascua de la llama precósmica que en su sed de no ser dio origen al mundo.

Esta metafísica mainländeriana es situada en *El Biathanatos* junto a otra posible teoría del suicidio divino, sugerida en el texto de John Donne, del cual Borges extrae el argumento de que Cristo se suicidó. Según este planteamiento, no fue el suplicio de la cruz lo que mató a Jesucristo sino que este *se dio muerte* con la «voluntaria emisión de su alma»[9] *ergo*, Cristo se suicidó. La idea de la crucifixión divina como necesaria para la salvación de la humanidad ha interesado a Borges por estas connotaciones suicidas. Ya en *Tres versiones de Judas* Borges sugiere la hipótesis del Dios cristiano que se rebajó a ser hombre para la redención de la humanidad y para ello eligió el destino más infame: fue Judas, quien se dio «muerte voluntaria». Dios-Judas cumplió así con un destino que ya estaba predeterminado, y no solo lo cumplió sino que se dirigió hacia él y cometió el mayor de todos los pecados: el suicidio.

Para Borges, Dios-Cristo al igual que el Dios de Mainländer realizó el movimiento –el primero y único– hacia el no ser, su finalización, un destino que estaba dado por su propia voluntad de morir. Tanto el Dios cristiano como el Dios mainländeriano se suicidaron y para llevar a cabo este acto fue necesaria la creación del mundo; el mundo es entonces la soga para el suicidio divino. A partir del *Biathanatos*, Borges plantea la idea de un dios que fabrica el universo para crear su propio patíbulo:

> […] el Padre ya sabía que el Hijo había de morir en la cruz y, para teatro de esa muerte futura, creó la tierra y los cielos. Cristo murió de muerte voluntaria, sugiere Donne, y ello quiere decir que los elementos y el orbe y las generaciones de los hombres y Egipto y Roma y Babilonia y Judá fueron sacados de la nada para destruirlo.

[8] Mainländer, Philipp, *Filosofía de la redención*, Ediciones Xorki: Madrid, 2014, p. 137.
[9] Borges, *Obras completas, op. cit.,* p. 772.

> Quizá el hierro fue creado para los clavos y las espinas para la corona de escarnio y la sangre y el agua para la herida[10].

Así, la religión cristiana nos muestra también que es mejor el no ser que el ser. Pero para realizar este deseo divino de *no ser*, el sacrificio que es la muerte, fue necesario para Dios hacerse carne y pasar a la temporalidad: «El Verbo, cuando fue hecho carne, pasó de la ubicuidad al espacio, de la eternidad a la historia, de la dicha sin límites a la mutación y a la muerte»[11]. De la misma manera, el Dios de Mainländer no pudo deshacerse inmediatamente en la nada, pues su poder omnipotente no lo es ante sí por lo que no pudo dejar de existir por sí mismo y para realizar su deseo de *no ser* le fue necesario también hacerse carne, fragmentarse, produciendo así el mundo de la multiplicidad y el devenir:

> […] el único acto de Dios, la dispersión en la pluralidad, se representa como la *ejecución* del acto lógico, de la *decisión* [*Entschlusses*] de no ser; o, en otras palabras: el mundo es el *medio* [*mittel*] para alcanzar el *fin* del no ser; y el mundo es, por cierto, el *único* medio *posible* para alcanzar dicho fin. Dios conoció que solamente a través del *devenir* [*Werden*] de un mundo real de la pluralidad; sólo a través del ámbito inmanente, es decir, del mundo, podría ingresar desde el *supra ser* en el *no ser*[12].

De esta manera para la cosmogonía de Mainländer, como para la cristiana, el universo es solo el teatro destinado a la representación del suicidio de Dios, su gran obra, cuyos actores como voluntades individuales tienen un único papel: el no ser. Un mundo como teatro pero sin espectadores, solo actores «junto, o detrás de las cuales, no existe nada más»[13].

---

[10] *Ibid.*, p.702.
[11] *Ibid.*, p. 515.
[12] Mainländer, *op. cit.*, p. 338.
[13] *Ibid.* p. 340.

La muerte es la gran ocasión para dejar de ser Dios: el no ser como destino

Como lo menciona Cristina Parodi, Borges es un maestro de la *síntesis hermenéutica*, pues para el escritor argentino resumir un discurso es ejercer el arte hermenéutico. Así, la síntesis que Borges nos ofrece de la filosofía de Mainländer en *El Biathanatos* es también una interpretación. Junto a la relación de analogía que establece entre el suicidio de Cristo y el suicidio del Dios de Mainländer, Borges nos ha dejado también un camino trazado para leer al filósofo de Main, señalando la influencia de Schopenhauer y de los gnósticos.

Como ya lo dijimos, Borges supo de la influencia de Schopenhauer en la *Philosophie der Erlösung* de Mainländer a través del libro ya mencionado de Heinrich Hesse. Por otra parte, sabemos también que el escritor argentino fue un apasionado lector de Schopenhauer, por lo que este filósofo es clave para entender la lectura que Borges hace de Mainländer. Aquí resultan importantes las notas que hizo durante su lectura de la segunda parte de *Die Welt als Wille und Vortellung*. Una de estas notas corresponde al Capítulo 41 *Sobre la muerte y su relación con la indestructibilidad de nuestro ser en sí*, que dice lo siguiente: *«Ueber diez Alles nun aber ist der Tod die grosse Gelegenheit, nicht mehr Ich zu seyn: wohl Dem, der sie benutzt»*[14]. Como ya lo han mencionado Lauro Rosato y Germán Álvarez, esta nota encuentra eco en el pasaje dedicado a Mainländer en *El Biathanatos* respecto a la influencia schopenhaueriana.

En este capítulo perteneciente a los complementos de *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer hace algunas reflexiones acerca de lo preferible del no-ser sobre la vida. Justamente es por este principio del pesimismo metafísico que Borges ha relacionado dicho pasaje con la filosofía de Mainländer, pues nosotros como fragmentos de ese Dios que se destruyó hemos de cumplir con ese anhelo precósmico, para lo cual la vida se presenta como el medio; sin embargo, esta vida es para el ser humano un infierno, por lo que en

[14] «Pero, por sobre todo esto, es la muerte la gran oportunidad para dejar de ser yo: bienaventurado quien hace uso de ella». Trad. Fernando Flores Bailón. Germán Álvarez, Laura Rosato, eds. *op cit*., p. 305.

ello encuentra su fundamento la idea de que el no ser es mejor que el ser. En palabras del autor de la *Filosofía de la Redención*: «La vida, en general, es '*una cosa lamentable*': fue siempre algo miserable y lamentable, y siempre lo será; de manera que *no ser es mejor que ser*»[15]. Y en otro sitio del capítulo 41 de *El mundo*, nos dice Schopenhauer: «pues el valor objetivo de la vida es muy incierto, y es por lo menos dudoso que sea preferible al no-ser; y, si se dejara hablar a la experiencia y a la reflexión, seguro que ganaría el no-ser. Golpeemos las tumbas y preguntemos a los muertos si quieren volver a levantarse: dirían que no con la cabeza»[16]. La vida concebida como agonía pierde todo su valor y con ella lo pierde también nuestra pobre individualidad. Para Mainländer como para Schopenhauer la vida es desdicha y por ello es preferible el no ser; ambos filósofos muestran el desdén por la muerte y la pérdida del valor de la vida.

La muerte es la gran ocasión para dejar de ser yo. La muerte así se presenta como la oportunidad de liberarnos de nosotros en tanto personas, de liberarnos de nuestro yo que sufre. Sin embargo, para Schopenhauer la muerte no es el fin de nuestro ser en sí sino solo del fenómeno, de su representación, pues nuestra totalidad, la voluntad, no puede morir; en cambio para Mainländer la muerte es la aniquilación total del ser, la entrada hacia el *nihil negativum*. Tenemos aquí un segundo aspecto que une a Borges con Mainländer: la consideración del alivio que concede la muerte, que «la dulce y calma noche de la muerte absoluta es la aniquilación de este infierno»[17]. Por esta visión pesimista, Borges habla constantemente de su deseo de dejar de ser Jorge Luis Borges, de perder toda su individualidad en la muerte. Es así como expresa el consuelo que concede morir: «El alivio que tú y yo sentiremos en el instante que precede a la muerte, cuando la suerte nos desate de la triste costumbre de ser alguien y del peso del universo»[18] y el temor que le provoca la idea de la inmortalidad: «Yo

[15] Mainländer, *op. cit.,* p. 229.
[16] Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, Gredos: Madrid, 2014, p. 507.
[17] Philipp Mainländer, *op. cit.* p. 237
[18] Borges, Jorge Luis, *Obras completas 1975-1985*, Emecé Editores: Buenos Aires, 1989, p. 460.

no tengo religión, sino la esperanza grandiosa de morir eternamente, la esperanza de morir en cuerpo y alma […] quiero cesar del todo de una vez, preferiría que luego de mi muerte, nadie recuerde siquiera mi existencia […] Me aterra la posibilidad de la inmortalidad, y guardo muchas esperanzas en la mortalidad definitiva»[19]. De acuerdo con esto, Borges estaría más cerca de la concepción de Mainländer que de la de Schopenhauer, pues para el escritor argentino la muerte es absoluta; con la muerte se desaparece totalmente en cuerpo y alma, se ingresa en la nada. Borges creía en una muerte entera y no en la eterna perdurabilidad de la voluntad schopenhaueriana, puesto que la idea de continuar siendo es aterradora. Frente a la conciencia de que no ser es mejor que ser, frente a nuestro destino que es la nada, nos atrapa el dolor de seguir siendo y estar a la espera de la muerte, como lo expresa el escritor argentino:

> ¿Qué es la longevidad? Es el horror de ser en un cuerpo humano cuyas facultades declinan, es un insomnio que se mide por décadas y no con agujas de acero, es el peso de mares y de pirámides, de antiguas bibliotecas y dinastías, de las auroras que vio Adán, es no ignorar que estoy condenado a mi carne, a mi detestada voz, a mi nombre, a una rutina de recuerdos, al castellano, que no sé manejar, a la nostalgia del latín, que no sé, a querer hundirme en la muerte y no poder hundirme en la muerte, a ser y seguir siendo[20].

Ante el círculo que simboliza el retorno y que para Schopenhauer es la forma universal de la naturaleza, es decir, la existencia permanente de nuestro ser en sí, Mainländer propone un proceso entrópico, el destino, definido por el primer impulso, por el movimiento del ser al no ser. Esta entropía conduce toda fuerza a su desintegración, todo ser a su destino de muerte. Para Borges se trata por ello de una historia universal, la historia de la agonía del ser humano, que está desintegrándose, a través de los tiempos; hasta que esta historia llegue a la nada absoluta que está al final del proceso. Desde esta perspectiva nuestra existencia es meramente ocasional para

[19] Verdugo-Fuentes, Waldemar, *En voz de Borges*, Editorial Offset: México, 1986, p. 39.
[20] Borges, *1989*, *op. cit.*, p. 301.

nosotros, es el proceso irreversible de destrucción; existimos para ejecutar el deseo divino de no ser.

La idea de un Dios que ha muerto y de que su cadáver es el mundo, como lo sugiere Mainländer, ahonda el desamparo de nuestras vidas, que están condenadas a repetir ese gesto hacia el no ser, lo que Mainländer llama destino universal. Este pesimismo encuentra de forma paralela su puesta en escena en algunos personajes de Borges que comprenden que su única libertad es la de no obstaculizar su destino, que es la muerte. Tal ocurre con Tzinacán (*La escritura de Dios*), con Otálora (*El muerto*), con Lönrott (*La muerte y la brújula*), quienes reconocen que su destino es morir y manifiestan su consciente aceptación voluntaria. Y aún más: se dirigen hacia su muerte, es decir, cometen suicidio. El cumplimiento voluntario del destino no es más que la expresión de la voluntad de morir mainländeriana, una voluntad que lleva a Joseph Cartaphilus, el inmortal, a beber deliberadamente del río que le devuelve su mortalidad. Por otra parte, para Borges este acto de morir es también impersonal, no pertenece a ningún sujeto, de la misma forma que en la filosofía de Mainländer el destino universal está por encima del destino individual: «El *destino del mundo* es único, un movimiento del mundo entero hacia *una* meta […] una unidad simple *anterior* al mundo determinó todo el proceso, y *en* el mundo lo ejecutan *solo individuos reales*»[21]. La muerte es unánime; su importancia radica en el acto y no en los individuos. Nuestro destino es un destino impersonal, por eso no importa si quien muere es el traidor o el héroe (*La forma de la espada*), el ortodoxo o el hereje (*Los Teólogos*), porque el verbo morir no pertenece a ningún sujeto sino al destino del mundo.

Ahora bien, como somos fragmentos de ese Dios que decidió no ser, y según la doctrina mainländeriana todo lo que es en el universo estaba antes en él, por lo tanto, hemos participado en la decisión de Dios de no ser; así nuestro destino y todo lo que nos ocurra ha sido elegido por nosotros antes de la existencia del universo[22].

---

[21] Mainländer, *op. cit.*, p. 365.

[22] De manera análoga dirá Borges que: «[…] todos los hechos que pueden ocurrirle a un hombre, desde el instante de su nacimiento hasta el de su muerte, han sido prefijados por él. Así, toda negligencia es deliberada, todo casual encuentro una cita,

Una lectura gnóstica de Mainländer

Pasemos ahora al segundo punto importante que señala Borges en la interpretación que hace de la filosofía de Mainländer: la influencia del gnosticismo. Borges tuvo un encuentro temprano con la literatura de la gnosis, hacia 1923, la cual hizo fuerte resonancia en su obra. Los gnósticos descreían de la creencia de los cristianos en la creación como acto libre y necesario de Dios. Por el contrario, los gnósticos concebían la creación como un hecho casual, por lo que nuestra existencia es insignificante, tal como Borges lo dice en «Una vindicación del falso Basílides»: «el mundo imaginado como un proceso esencialmente fútil, como un reflejo lateral y perdido de viejos episodios celestes»[23]. Se da con ello una valoración negativa del mundo y de la existencia humana como baladí. De acuerdo con lo anterior, Borges pudo haber relacionado la doctrina de los gnósticos con la filosofía de Mainländer a partir –y únicamente– de su semejanza con la concepción de un universo que no fue *creado*, es decir, que no fue hecho deliberadamente, sino que es producto de una destrucción, el último reflejo de la unidad premundana.

En otro texto posterior titulado «El tintorero enmascarado Hákim de Merv» Borges nos cuenta la doctrina de este en el párrafo titulado «Los espejos abominables», en la que la cosmogonía de Hákim tiene tintes notoriamente gnósticos, por ello nos dice hacia el final: «La tierra que habitamos es un error, una incompetente parodia. Los espejos y la paternidad son abominables, porque la multiplican y afirman»[24]. He aquí un segundo aspecto, bastante evidente, que relaciona la doctrina gnóstica con Mainländer. Los espejos son quizá la primera forma de multiplicación del mundo y de las cosas del mundo, por ello si el mundo y todo lo que hay en él es un hecho casual, los espejos repiten y reproducen el error. Por otra parte, una nueva lectura de este tan citado pasaje de Borges a la luz del pesimismo de

---

toda humillación una penitencia, todo fracaso una misteriosa victoria, *toda muerte un suicidio*. No hay consuelo más hábil que el pensamiento de que hemos elegido nuestras desdichas; esa teleología individual nos revela un orden secreto y prodigiosamente *nos confunde con la divinidad*».

[23] *Ibid.,* p. 215.

[24] *Ibid*., p. 327.

Mainländer, nos mostrará que la procreación es también una afirmación del valor de la vida y del mundo, que perpetúa la existencia en ella. Reproducirse es darle al universo un destino de perpetuación y voluntad de vivir que no tiene, puesto que según Mainländer el fin del universo es destruirse a sí mismo, llegar al debilitamiento de las fuerzas, así es necesaria «la seria exigencia de *ser casto*, para que se alcance la meta *más rápidamente*»[25]. Por lo tanto, multiplicar al hombre mediante la cópula es retardar el proceso de aniquilación del Supra ser.

Un tercer aspecto con el que Borges pudo haber relacionado la filosofía de Mainländer con el gnosticismo es por una concepción del universo como compuesto por fragmentos de la divinidad, los cuales han de reunificarse para que el mundo llegue a su término. Según el gnosticismo el hombre está compuesto de cuerpo, alma y espíritu y tiene un origen tanto mundano como extramundano. Dentro del alma está el espíritu o *pneuma*, que es un fragmento de la sustancia divina de la cual ha caído al mundo. Por lo tanto, el objetivo del gnóstico es la liberación del *pneuma* de las cadenas del mundo y su regreso a la divinidad originaria. Para lograrlo es necesario que el hombre llegue al conocimiento del origen divino (el Dios transmundano) y su circunstancia presente, de dónde somos, dónde estamos y hacia dónde nos dirigimos. La revelación de este conocimiento constituye el camino para reunirse con la substancia divina:

> Desde el punto de vista del drama divino total, este proceso forma parte de la restauración de la propia totalidad de Dios, que en tiempos precósmicos se ha visto menoscabada por la pérdida de fragmentos de substancia divina. Fue solo a través de éstos como la deidad se vio inmersa en el destino del mundo; y es con el fin de recuperarlos por lo que el mensajero interviene en la historia cósmica. Con la consumación de este proceso de reunificación (según algunos sistemas), el cosmos, desprovisto de sus elementos luminosos, llegará a su fin[26].

[25] Mainländer, *op. cit.*, p. 237.

[26] Jonas, Hans, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela: Madrid, 2003, p. 80.

De forma análoga, en la filosofía mainländeriana, somos los fragmentos de la totalidad divina que se suicidó, pero nuestro destino, nuestra meta, es llegar a la reunificación mediante la muerte. El supra ser solo dejará de ser cuando todos sus fragmentos reúnan su cadáver en la nada. Y es en esto que Mainländer se separa del gnosticismo, pues para esta doctrina los seres solo se reunifican para seguir siendo.

Cosmogonía melodramática

Cosmogonía melodramática: un Dios que anhela no ser; la (in)creación de nuestro miserable universo como teatro improvisado para el suicidio divino; abigarramiento de actores que sufren durante la representación y que cumplen un destino que los lleva a la muerte como el Leteo al olvido; al final, la nada. Es esta una cosmogonía compatible con las aspiraciones de Borges, y es por esto que Borges, desde la «nada sudamericana»[27], se interesó por Philipp Mainländer. Borges tuvo que ser un lector universal ante la gran pregunta sobre la existencia, y para el escritor argentino la filosofía mainländeriana constituyó una *desesperación aparente y un consuelo secreto*, una de tantas hipótesis probables en su obra, pues si bien contar con un dios suicida da una respuesta desesperante a nuestras vidas, es también confortable saberse insignificante y mortal. Sirva el presente ensayo para contribuir al establecimiento de la relación entre Borges y Mainländer, que apenas se está escribiendo.

Bibliografía

ÁLVAREZ German, Laura Rosato, eds. *Borges, libros y lecturas,* Ediciones Biblioteca Nacional: Argentina, 2010.

BAQUEDANO Jer, Sandra, «Estudio Preliminar. El pesimismo entrópico en las cosmologías filosóficas de la voluntad», en *Filosofía de la Redención. Antología*, FCE: Chile, 2011.

BARNATAN, Marcos-Ricardo, *Borges. Bibliografía total*, Ediciones Temas de Hoy: España, 1995.

BORGES, Jorge Luis, *Obras completas 1923-1972*, Emecé Editores: Buenos Aires, 1974.

[27] Cioran, Émil, «El último delicado (Carta a Fernando Savater)», en *Ejercicios de admiración y otros textos*, Tusquets Editores: Barcelona, 1992, p. 161.

_____, *Obras completas 1975-1985*, Emecé Editores: Buenos Aires, 1989.
_____, *Textos recobrados I (1919-1929)*, DeBolsillo: México, 2015.
CIORAN, Émil, «El último delicado (Carta a Fernando Savater)», *Ejercicios de admiración y otros textos*, Tusquets Editores: Barcelona, 1992.
JONAS, Hans, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela: Madrid, 2003.
LONA, Horacio, «Borges, la gnosis y los gnósticos. Una aproximación a Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», *Variaciones Borges*, núm.15, 2003.
MAINLÄNDER, Philipp, *Filosofía de la redención*, Xorki: Madrid, 2014.
_____, *Filosofía de la Redención. Antología*, FCE: Chile, 2011.
PÉREZ Cornejo, Manuel, «Introducción», en *Filosofía de la Redención*. Philipp Mainländer, Xorki: Madrid, 2014.
SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, Gredos: Madrid, 2014.
_____, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, Gredos: Madrid, 2014.
SEVILLA Godínez, Héctor, «El suicidio de Dios. La apología del exterminio humano en Philip Mainländer», *Analogías alternantes de la nada. Ejercicios filosóficos sobre el vacío*, Héctor Sevilla (Coord.), Plaza y Valdés: México, 2014.
VERDUGO-Fuentes, Waldemar, *En voz de Borges*, Editorial Offset: México, 1986.

SOBRE EL SUICIDIO Y EL UNIVERSO FRACASADO: NEXOS FILOSÓFICOS EN PHILIPP MAINLÄNDER Y EMIL CIORAN

Arnold Hernández Díaz

Resumen

El objetivo de este ensayo es trazar un punto de encuentro entre Philipp Mainländer (1841-1876) y Emil Cioran (1911-1995) en torno a la problemática y el tratamiento del tema del suicidio. Se problematizarán y contrastarán ambas posturas en relación al suicidio, la libertad, la finitud, sus implicaciones y las consecuencias de cara a la existencia para trazar un recorrido que oriente y muestre las deudas conceptuales, similitudes y divergencias entre ambos autores.

Palabras clave: muerte, suicidio, finitud.

Abstract

The aim of this essay is to trace a meeting point between Philipp Mainländer (1841-1876) and Emil Cioran (1911-1995) regarding treatment and the problem of the suicide subject. Both stances will be problematized and contrasted in relation to suicide, freedom, finitude, its implications and the consequences of face to existence to trace a route that guide and shows the conceptual debts, similarities and divergences between both authors.

Key words: death, suicide, finitude.

> Siendo estudiante, tuve que interesarme por los discípulos de Schopenhauer. Entre ellos, un tal Philipp Mainländer me había llamado particularmente la atención. Autor de una *Filosofía de la liberación*, poseía además para mí el aura que confiere el suicidio. Totalmente olvidado, yo me jactaba de ser el único que me interesaba por él, lo cual no tenía ningún mérito, dado que mis indagaciones debían conducirme inevitablemente a él. ¡Cuál no sería mi sorpresa cuando, muchos años más tarde, leí un texto de Borges que le sacaba precisamente del olvido!
>
> Cioran, *Ejercicios de admiración*

> El suicidio puede ser considerado también un experimento, una pregunta que el hombre plantea a la naturaleza pretendiendo forzarla a que conteste: la pregunta es qué cambio experimenta la existencia y el conocimiento del hombre con la muerte. Pero es un desacierto: pues se suprime la identidad de la conciencia que había de oír la respuesta.
>
> Schopenhauer, *Parerga y Paralipòmena II*

I

Es un tanto curioso observar cómo a lo largo de más de cien años, tras la muerte de Philipp Mainländer, su filosofía encuentra un eco disperso en la historia de Occidente, a pesar de que en este periodo de tiempo salieron muy pocas ediciones de su obra principal. Muchos pensadores llegaron a este filósofo por medio de Arthur Schopenhauer, pensando que quizá era una nota al pie de la teoría voluntarista; pero pronto se dieron cuenta de que su propuesta se alejaba mucho de su maestro y que tenía pensamientos muy originales para transmitir. Escritores como Borges, Caraco, Nietzsche o incluso posiblemente Freud, extrajeron tesis de la *Filosofía de la redención*, las meditaron y las reformularon para adaptarlas a sus pensamientos sin haberle reconocido el mérito debido. Este podría ser el caso de Emil Cioran, quien leyó a Mainländer en su juventud y que sin duda influyó en él:

> Siendo estudiante, tuve que interesarme por los discípulos de Schopenhauer. Entre ellos, un tal Philip Mainländer me había

llamado particularmente la atención. Autor de una Filosofía de la Liberación, poseía además para mí el aura que confiere el suicidio.

Pero es aquí donde nos preguntamos, ¿qué le debe Cioran a Mainländer? Philipp Mainländer (1841-1876) y Emil Cioran (1911-1995) transitaron por las cloacas interiores de la humanidad para plasmar con tinta una visión sincera y desilusionada del mundo. Sus filosofías llevan el sello del dolor, del hastío, de la finitud, del horror y del asombro ante el «gran coliseo romano» que implica la problemática existencia. Es por ello que el objetivo de este ensayo es trazar un punto de encuentro entre estos dos filósofos en torno al tema del suicidio. Para desarrollar este encuentro debemos de tener en cuenta que la obra filosófica de Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung* (*Filosofía de la redención*) está dividida en dos volúmenes, el primer volumen apareció en el año de 1876 y el segundo en 1886. Sin embargo, el primer tomo fue la que más repercusión tuvo en Europa, y fue este el que leyó el filósofo rumano Emil Cioran durante sus años de estudiante, como lo confirman algunas anotaciones de sus imprescindibles *Cuadernos de Talamanca* (1966) y los denominados *Ejercicios de admiración* (1976).

Cabe destacar que las tesis centrales de este ensayo se tomarán particularmente del primer libro de Cioran, titulado *Pe culmile disperarii* (*En las cimas de la desesperación*), escrito en 1934, y por el otro lado la sección de la Metafísica de la *Filosofía de la redención*, para hilvanar y contrastar ambas perspectivas. Veremos cómo hasta cierto punto influyó en sus consideraciones sobre el suicidio, y cómo se distanció de algunos presupuestos e incluso combatió con algunos de sus planteamientos. Nos encontramos ante una recepción filosófica, y como es natural, toda recepción, sigue, crìtica, censura, apertura e inaugura nuevas y fértiles vías de anclaje. Para una aproximación y mayor comprensión de la metafísica mainländeriana y los presupuestos filosóficos básicos de Cioran, nos familiarizaremos con las ideas en torno al suicidio y a la negación de la voluntad de Schopenhauer, pues ambos filósofos se catapultarán posteriormente desde esos planteamientos, aunque con ciertas diferencias, variantes y contrastes.

II

> La muerte es el verdadero genio inspirador o el musageta de la filosofía […] Sin la muerte sería difícil que se hiciera filosofía.
>
> Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación II*

Hay un anzuelo filosófico en el que ambos *philosophes* quedaron prensados: Arthur Schopenhauer. El *Haspar Hauser* de la filosofía fue en vida, y aunque parezca insólito, es también actualmente una especie de centinela olvidado y desterrado de las Academias de filosofía (algo que también por su puesto, tiene sus privilegios). Con Schopenhauer, las cartas están puestas sobre la mesa de juego de una manera original y desconsoladora, ya que por un lado, el mundo es *Voluntad* y por otra *Representación*. Esta inicial dicotómica nos muestra su pensamiento único como respuesta al gran enigma del mundo[1] (partiendo de los *Upanishads*, Platón y Kant, aunque de manera fuertemente crítica con este tercero). Aunque lo esencial de Schopenhauer está condensado en su obra capital (*El mundo como voluntad y representación*), sus escritos filosóficos menores contienen reflexiones y críticas sumamente interesantes que fundamentan, amplían y dotan de mayor claridad su idea central. El núcleo de nuestra esencia, dirá el filósofo, es una feroz *Voluntad* ciega e irracional que nos ancla en este mundo y nos inserta en la eterna lucha por la existencia.

Schopenhauer, de manera general, nos muestra tres vías de escape o fuga (aunque con una no estará del todo de acuerdo) a este eterno dolor y sufrimiento[2] que produce la *Voluntad* y que implica la

[1] En sus *Escritos de juventud* de 1816 escribe lo siguiente: «no creo –debo confesarlo que mi doctrina hubiera podido nacer antes que los *Upanishads*, Platón y Kant pudiesen proyectar sus destellos al mismo tiempo sobre un espíritu humano. […]» Schopenhauer, Arthur, *Escritos inéditos de juventud 1808-1818*. Selección, prólogo y versión castellana de Aramayo, Roberto, Pretextos: España, 1999, p. 132.

[2] Desde temprana edad, Schopenhauer en sus *Escritos de juventud* meditaba sobre el dolor y el sufrimiento que implica la existencia: «el lamento de la vida se infiere ya suficientemente de una consideración bastante sencilla: el que la vida de la mayoría de los hombres no sea sino una continua lucha por su propia existencia, con la certeza de que al final perderá esa batalla. […] Y esto porque el hombre es de suya

existencia. La primera tiene que ver con la «negación de la voluntad» por una vía "mística", si así se le puede llamar; sin embargo, este acontecimiento es un acto de la voluntad al cual por supuesto nosotros somos el medio por el cual se niega así mismo, mas no somos del todo libres de optar por esta elección. Así que termina siendo un acto involuntario de la voluntad, en el cual estamos –forzosamente– del otro lado del mundo como representación y al cual ya no tenemos acceso más que por la pura vía inmanente. Este segundo escape se deriva de una cuestión estética y nos ofrece, más que nada, un paliativo para soportar la existencia, ya que por medio de la experiencia estética nos alejamos por unos instantes de la voluntad para contemplarla a modo de espejo a través del arte. La última y con la que Schopenhauer no estará de acuerdo, es negar la voluntad tajantemente a través del suicidio, pues el filósofo dirá que no negamos la voluntad, sino que nuestro cuerpo al morir sigue viviendo en otros seres. Schopenhauer matiza:

> Muy lejos de ser negación de la voluntad, ese fenómeno supone una enérgica afirmación de la misma. Pues la esencia de la negación no consiste en aborrecer los sufrimientos sino los placeres de la vida. El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta. De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimine en modo alguno la voluntad de vivir, sino solamente la vida. Él quiere la vida, quiere una existencia y afirmación del cuerpo sin trabas; pero la coincidencia de circunstancias no lo permite, lo que provoca en él un gran sufrimiento[3].

De este modo, el suicida no muere del todo, sino que pervive en otros, por lo que sigue perviviendo en la misma rueda del sufrimiento eterno. Por ello, todo intento de cometer suicidio queda reducido a un rodeo, a mera desesperación y anhelo de fuga momentánea del latente dolor implícito en la existencia. Emil Cioran, por su parte, en los planteamientos correspondientes al tema del

---

manifestación de la voluntad, habiendo de consistir su existencia en una infatigable volición y un continuo anhelar; si se le retira todo ello por medio de la satisfacción, sobreviene aquel vacío en virtud del cual se tiene así mismo como una carga».

[3] Arthur, *El mundo como voluntad y representación* I, Traducción de Pilar López de Santa María, Trotta: España, 2005*,* p. 461.

suicidio, recurrente a lo largo de su obra, no acepta la idea schopenhaueriana del suicidio que se despliega de la metafísica de la voluntad –y sus consecuencias prácticas–, pues para el autor de *Desgarradura* el suicidio es problematizado bajo otros interesantes matices:

> ¿Cómo podría ser el suicidio una afirmación de la vida? Suele decirse que es provocado por decepciones, lo cual equivale a decir que se desea la vida y que se espera de ella más de lo que puede dar. ¡Qué falsa dialéctica- como si el suicidado no hubiese vivido antes de morir, como si no hubiera tenido ambiciones, esperanzas, dolores o conocido la desesperación! Lo importante en el suicidio es el hecho de no poder vivir ya, el cual proviene no de un capricho sino de una terrible tragedia interior. […] ¿Por qué yo no me suicido? Porque la muerte me repugna tanto como la vida. No tengo la mínima idea de por qué me encuentro en este mundo[4].

Aclaremos, en primera instancia para Cioran el suicida no se mueve bajo parámetros racionales porque «no tienen una predisposición patológica hacia la muerte, a la cual resisten en realidad, pero que no pueden suprimir. La vida en ellos ha alcanzado un desequilibrio tal que ningún motivo racional puede ya consolidarla». De ahí que no pueda corresponder y meditar de forma racional si es conveniente o no suicidarse. El que comete un acto contra sí mismo solamente lo hace y ya, no está pensando en que seguirá sufriendo tras la muerte, como lo decía Schopenhauer. Y es por esto que Cioran no se suicidó, pues para él las ideas se tienen que vivir, no como los filósofo, que pensaban y meditaban las ideas, para él «lo importante ha sido siempre la sensación. Una idea que no sea una sensación es una idea sin vida. Por eso renuncié muy pronto a los filósofos y me acerqué más a los escritores».

Así que, en los pensamientos de Cioran podemos encontrar dos momentos con respecto al suicidio, por una parte, la idea del sucidio es eso, una idea, una idea que hay que rumiar y meditar, ya que para el pensador, «pensar» el suicidio hasta sus últimas consecuencias resulta estimulante, es decir la idea de pensar sobre la posibilidad de

[4] Cioran, Emil, *En las cimas de la desesperación*, traducción de Rafael Panizo, Tusquets: España, 1996, pp. 96-97.

suprimirse en cualquier momento dota de màs matices la problemática de la existencia. Por otra parte se encuentra todo el contenido que incita a pensar en el suicidio: la carencia de valor en la vida, su sinrazón de ser, la descreeencia de un dios, pues si no existe, el universo es un capricho de un nadie al cual somos arrojados a la existencia miserablemente bajo nuestra propia responsabilidad. De este modo, tras la muerte no hay nadie que nos juzgue, y por ello, no importa si nos morimos de forma natural o nos suicidamos; al final, la muerte nos llevará al mismo lugar: la nada. Anque cabe destacar que Cioran unicamente coqueteó con el suicidio, lo pensó y extrajo consecuencias interesantes que obligan a pensar sobre el verdadero valor de la vida. Es en este punto donde nunca surgirá una propuesta para suicidarse, sino para sentir dicha experiencia para sacudirse, como si de una catarsis se tratará; por eso en una entrevista realizada en El País el 28 de noviembre de 1987, por Josefina Casado, dice que «Vivir con esa idea es una cosa muy interesante. Incluso diría que estimulante».

Y es aquí donde nos preguntamos, ¿cómo leyó Cioran a Mainländer desde el suicidio? Veamos brevemente la idea del filósofo de Offenbach. Las premisas capitales de la obra capital de Mainländer, la *Filosofía de la redención*, específicamente de su metafísica, son las siguientes:

1) Dios quería el no ser;
2) su esencia fue el obstáculo para ingresar inmediatamente en el no ser;
3) la esencia debió desintegrarse en un mundo de la pluralidad, cuyos seres particulares tienden todos hacia el no ser;
4) en este tender, dichos seres se obstaculizan mutuamente, luchan unos con otros, y, de este modo, debilitan su fuerza;
5) toda la esencia de Dios pasó al mundo con una forma alterada, como una determinada suma de fuerza;
6) el mundo entero, el universo, tiene una meta, el no ser, y lo alcanza a través del constante debilitamiento de su suma de fuerza;

7) en su curso de desarrollo, cada individuo es conducido, a través del debilitamiento de su fuerza, hasta el punto en el que puede cumplirse su tendencia a la aniquilación[5].

El animal-humano es así a la vez el ejecutor del deseo precósmico de un «Dios suicida»[6], del que surge y del cual forma parte, (y su supra-esencia fue el obstáculo que imposibilitó consumar el acto) de esa «unidad pre-mundana»[7]. Este universo pareciera a simple vista tan rebosante de vida, pero en el fondo, lo que hace la vida es acelerar su aniquilación absoluta, de ahí que nosotros seamos solamente un medio para consumar este fin ontoteleológico. Entonces, ¿qué nos queda a nosotros los seres humanos? Comprender sin duda, de forma racional que nos dirigimos hacia la nada y que la vida no es ni la naturaleza es un fin. Nuestro destino es aceptarlo y luchar para que se cumpla dicha meta de una forma más acelerada, pues visto bajo la lupa de Mainländer, el universo por sí mismo no tiene ninguna razón en sí misma, no vale nada, ni nos promete nada. Es mejor desilusionarnos y aceptar que estamos aquí porque el supraser no pudo pasar a la nada de forma inmediata y somos solamente el retardamiento de un acto que algún día se consumará.

Ergo, el suicidio para Mainländer debe tomarse con pinzas, pues hay todo una filosofía de por medio. Muchos comentadores atribuyen su suicidio como una consecuencia de su obra filosófica, sin embargo, en dicha obra no encontramos algún indicio de que haya sido consecuente con sus pensamientos, pues en ninguna parte sugiere u ofrece imperativos para suicidarse. Aunque el tema del suicidio está

[5]Mainländer, Philipp, *Filosofía de la redención*, trad. de Manuel Pérez Cornejo, Ediciones Xorki: Madrid, 2014, p.240.

[6] Atendamos las siguientes aclaraciones mainländerianas: «de forma irreflexiva, los teólogos de todas las épocas han otorgado a Dios el predicado de la omnipotencia, es decir, le adjudicaron el poder de ejecutar todo lo que quisiera. Sin embargo, ninguno pensó, además, en la posibilidad de que Dios también pudiera querer *convertirse* [*Werden*] Él mismo en nada. Nadie ha ponderado esa personalidad. Si se la tiene en cuenta seriamente, se ve que es este el *único* caso en el que la omnipotencia de Dios está restringida, precisamente por sí mismo; se ve que no era una omnipotencia contra sí mismo». *Ibid.,* p. 338.

[7] Mainländer acertadamente matiza: «estamos ante un *acto* [*That*], el primer y único acto de la unidad simple». *Ibid.,* p. 355.

presente, encontramos más bien la idea como de una necesidad que irá comprendiendo la humanidad poco a poco, en cuanto los sufrimientos humanos se acaben y el ser humano descubra que es mejor el no ser que el ser.

Esta idea, según el filósofo, se impondrá en siglos posteriores; por lo mientras, lo que podemos hacer es seguir luchando para alcanzar el estado ideal. Habrá algunos aventureros y como lo hubo en el pasado, quienes al liberarse de los sufrimientos reflexionen en torno a que es preferible el no ser que el ser y ellos cultivarán las semillas para dar el siguiente paso del movimiento hacia el que nos dirigimos: la muerte absoluta.

Esta síntesis, el pensamiento mainländeriano demuestra que en ningún momento propone el suicidio en la *Filosofía de la redención* a modo de imperativo y como un acto particular, sino al contrario, como una consecuencia natural de la humanidad y como un acto colectivo y completamente racional, pero que sucederá en varios siglos posteriores, cuando el ser humano ya no tenga ninguna preocupación y se dedique a la reflexión desinteresada. Ahí elegirá que es preferible no ser que ser. Mainländer no dejó ninguna carta de por qué dejaría este mundo, lo poco que sabemos es que una voz le hablaba y que ya en algunas ocasiones lo había incitado a suicidarse. Quizá esta voz una noche de abril lo atormentó hasta el punto en que optó por su suicidio. Así que en este sentido su acción no se dio por una causa o razón ontológica, ni filosófica, sino personal.

III

> Sin la idea de un universo fracasado, el espectáculo de la injusticia bajo todos regímenes conduciría a la camisa de fuerza incluso aun indiferente.
>
> Cioran. *Cuadernos*

Ahora bien, ¿cómo podemos encontrar similitudes entre ambos pensadores? Si bien, ambos tienen propuesta distintas con respecto al suicidio, también ambos guardan un punto en común. Para Cioran lo mejor que puede hacer el ser humano cuando piensa o siente más bien en el suicidio, es meditarlo como si de una medicina catártica se tratara. Ahora bien, el filósofo no censura dicho acto, pero piensa que es mejor

experimentar esa sensación que produce ese impulso interior. El filósofo rumano llegará a pensar que nadie comete dicha acción por vía racional, es imposible que pueda ser por dicha vía. Mainländer piensa distinto, pues para él, sí se puede suicidar un por la vía racional, aunque dicho acto tardaría en madurar en la humanidad en muchos milenios y no sería un acción individual. El filósofo de Offenbach no propondrá un suicidio individual y presente. Al contrario, primero debemos luchar como humanidad para erradicar los sufrimientos, para que así podamos pensar racionalmente.

Es aquí donde encontramos el punto en común que conduce a ambos filósofos a pensar el suicidio: la vida, tanto para Mainländer y Cioran es un error, ya que la existencia carece de sentido o más bien, un valor. En ambos filósofo es preferible el no ser al ser, porque el ser solamente trae consigo sufrimientos. La reproducción, el hambre y el placer producen más y más sufrimiento, y lo mejor es no ser, pues solo así dejaríamos de esparcir el sufrimiento. Para concluir debemos pensar Cioran en Mainländer solamente confirmó algunas ideas en su época de juventud, y que le serían de utilidad para formular o divergir con algunas tesis, como ya vimos. Así que este breve ensayo es una provocación más, y espera ser también una de las primeras invitaciones para abismarse en la filosofía mainländeriana desde México. Para afilar el camino a la *Redención total.*

Bibliografía

EMIL. Cioran, *Conversaciones*, trad. de Carlos Manzano, Tusquets: España, 1997.

_____, *Cuadernos* (1957-1972), Tusquets: España, 2013.

_____, *En las cimas de la desesperación*, Trad. de Rafael Panizo, Tusquets: España, 1996.

MAINLÄNDER, Philipp, *Filosofía de la Redención*, Traducción de Manuel Pérez Cornejo, Ediciones Xorki: Madrid, 2014.

SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* I y II, tr. de Pilar López de Santa María, Trotta: España, 2005.

_____, *Escritos inéditos de juventud 1808-1818*, Selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo, Pretextos: España, 1999.

DEL DESEO DE NO SER

Sergio Espinosa Proa

Resumen

Nietzsche escribió que en el fondo todo es voluntad de poder; Mainländer estaría de acuerdo, añadiendo: voluntad de poder morir. La única objeción que considera este sistema metafísico es una que de inmediato es rechazada: que la meta de todo bien podría ser el paraíso. Es preciso descartarla, pues si no hay paraíso se debe a que no constituye meta alguna: de serlo, ya habría sido alcanzada. En verdad, la objeción está en otra parte: una vez producida la ruptura o el estallido de la unidad, ¿por qué postular el deseo de no ser?

Palabras clave: Mainländer, nihilismo, metafísica.

Abstract

Nietzsche wrote that at bottom everything is will to power. Mainländer would agree, adding: the will of being able to die. The only objection that considers this metaphysical system is one that is immediately rejected: that the goal of all good could be the paradise. It must be discarded, for if there is no paradise, it is because it is no goal: if it were, it would already have been attained. Indeed, the objection is elsewhere: once the rupture or burst of unity has taken place, why postulate the desire of not to be?

Keywords: Mainländer, nihilism, metaphysics.

I

Es difícil, por más que la haya, dar la razón a un mortal que se quita la vida. Peor, acaso, si explica por qué lo hace. Algo muy profundo, quizá mórbido, nos subleva. Seguramente esto es debido a que estamos demasiado habituados a la vida. Aferrados a ella. Además, no se ve de inmediato la justificación de dar razón de un acto tan definitivo. Como que, una vez tomada la decisión, ya no hace falta alguna. Justificar filosóficamente el suicidio tiene algo de obsceno, de innecesario, de fuera de lugar. En *El mito de Sísifo* Camus argumenta, pero, por fortuna, no llega tan lejos. ¿Por fortuna? No había la suficiente seriedad, piensa uno por lo bajo. ¿O sí? Philipp Mainländer se da la muerte después de escribir un sesudo y prolijo comentario sobre Dios, a quien acusa de suicidio. El texto no lleva por título algo tan ominoso: todo lo contrario. Es una «filosofía de la redención», lo cual nos planta de frente al cristianismo. Para el filósofo suicida, esta religión, a semejanza del budismo, no es más que un sistema del suicidio lento. Las razones son, en consecuencia, ontológicas o, peor, onto-teo-lógicas. Si Dios no tuvo la fuerza suficiente para sostenerse en el mundo, ¿yo qué? Es una cuestión de fuerza, no de dolor, y mucho menos de contrición. ¿Qué habría pasado si Dios no hubiera muerto? ¿Existirían los individuos? No para el filósofo: que Dios haya elegido la muerte es condición de existencia del individuo, quien no tiene la culpa de ello (ni de la muerte de Dios ni de su propia existencia). La evolución del universo es vista por Mainländer como una autocadaverización de lo divino, como una muerte de Dios que ocurre en el tiempo. ¿Qué sentido tiene todo? Ninguno. O, más bien, el sentido es exactamente el inverso. En realidad, se trata de una respuesta alterna a la pregunta de Leibniz: ¿por qué hay ser y no mejor nada? En efecto, para Dios es "mejor" nada. Pero, al parecer, se percató de esta ventaja a destiempo. El filósofo toma de Kant (y Schopenhauer) la idea de cosa-en-sí, pero aloja en su incognoscible interior no la ciega voluntad de vida sino una pulsión de muerte que a Freud servirá cuando menos como coartada. También toma de Spinoza el concepto de *conatus*, pero al mismo tiempo invirtiendo su contenido: no es cuestión de ser más, sino de ser menos. Dios quiere no ser. Eso explica todo. En lugar de darle dirección a la

existencia del mundo, la concibe como un accidente que Dios no pudo evitar. Hay mundo porque Dios ha muerto, no porque Dios quiera. Su filosofía es una teología invertida, no una negación de la teología. Lo mismo que el budismo y el «cristianismo puro»: una conciencia real de la desaparición de toda trascendencia. Pero una desaparición en el tiempo no es una simple negación: Dios tarda en morir. Y muere en cada individuo. Es el sentido propio de su ateísmo, que considera «científicamente» fundado. ¡Si Dios existiera no habría mundo! ¡Todo sería perfecto! Pues bien, la noche del 31 de marzo de 1876 ese mundo, para él, llegó a su fin. Acababa de recibir la primera edición de su *Filosofía de la redención*. Llama la atención su entereza, pero también su compasión. Se identifica con Schopenhauer, solo que su talante es aún más apasionado: quiere salvar al mundo y a la vez salvarse él de la destrucción universal... destruyendo su propio cuerpo. Su lógica es férrea. Es el hecho del *big bang*, pero en un significado poco feliz: la unidad divina ha estallado en trillones de partículas, en una miríada de individuos. ¿Tiene algo de malo? ¡Es el Mal para Mainländer! Con el inconveniente de que esa unidad divina no puede ser sabida y ni siquiera intuida: solamente pensada, es decir, postulada por la razón. Allí esta se detiene, como ante la mirada de la Medusa. No existe más, pero eso no obsta para la razón, que continúa despierta. Lo absoluto no es, contra Schopenhauer, ni voluntad ni espíritu, ni «una combinación particular de ambos»[1]. Esa unidad postulada fue Dios; y solo por su muerte hay universo. Este antes del mundo es el origen de la belleza y la cuna del Bien. Dios murió al devenir mundo, al caer en lo múltiple. No era una mera nada; Dios tuvo una esencia incognoscible pero real. Mainländer insiste: Dios no puede ser pensado ni como voluntad ni como espíritu, pues esa dualidad es resultado de la ruptura originaria. No podemos saber cómo era; solo adivinamos que era. Pero el filósofo actúa como si Dios tuviera voluntad y entendimiento; solo de esa manera podemos imaginar lo que es. Y, ¿qué es? Un deseo, solo que deseo de no ser. «Dios quiso el no ser». El universo es efecto de deseo semejante. Que cada individuo se encuentre en el tiempo, que sea finito y mortal, significa que todo desea el no ser. En esta perspectiva, la única ley es la del debilitamiento. Cada

[1] Mainländer, Philipp, *Filosofía de la redención,* FCE: Chile, 2011, p. 49.

momento es peor que el que le precede. Cada instante somos más débiles; todo es más complejo, quizás, pero más débil y se encuentra cada vez en mayor desventaja. La visión es de un pesimismo absoluto: la vida aparece como un medio para la muerte. ¡No ser es lo que todo ser quiere! Cada ser anhela no la perpetuidad, sino la aniquilación. ¿De dónde este anhelo si no de un Dios que muere en cada existencia? Anhelo: he ahí la palabra mágica. Nadie, nada muere sin quererlo. Para Mainländer, cada cosa imita, sin conocerla, a la unidad originaria, cuyo deseo único, nos repite sin cansancio, es el no ser. En el hombre esta voluntad de muerte no se halla en la superficie; está sepultada por el miedo y por el supuesto amor a la vida. Es algo que el filósofo encuentra demoníaco: en la naturaleza todo es instinto, pero en el hombre todo se convierte en reflexión. Pero nada, en el fondo, cambia.

II

Nietzsche escribió que en el fondo todo es voluntad de poder; Mainländer estaría de acuerdo, añadiendo: voluntad de poder morir. La única objeción que considera este sistema metafísico es una que de inmediato es rechazada: que la meta de todo bien podría ser el paraíso. Es preciso descartarla, pues si no hay paraíso se debe a que no constituye meta alguna: de serlo, ya habría sido alcanzada. En verdad, la objeción está en otra parte: una vez producida la ruptura o el estallido de la unidad, ¿por qué postular el deseo de no ser? La réplica es clara: la ruptura misma es señal de un deseo de pasar del ser al no ser (y, antes, del super-ser al ser). En consecuencia, el Estado ideal apenas podría ser otro que el del gran sacrificio de la humanidad. Todo, absolutamente todo, tiende a ese fin. Que el no ser es preferible al ser es la omnipresente e innegable lección. Solo los estúpidos no lo ven; preferir el ser –con la perpetuación de sus abalorios– es signo de brutalidad. La extinción es, por contra, la meta más alta. De ella, dice Mainländer, brota y se sostiene toda virtud, cuyo carácter es lógicamente, principalmente, esencialmente, ascético. El enemigo es el egoísmo. Nada que obstaculice el bienestar. No existe otra motivación humana. Lo demás es palabrería, que en filosofía (moral) es una plaga.

La visión resultante es nihilista en grado superlativo. No hay conocimiento que no conduzca a esta plenitud de la nada: la vida es el infierno, y la única redención es la muerte. Por fortuna, el más allá está descontinuado. Dios no existe, pero nada impide pensar que una vez tuvo existencia. Por fortuna, Dios ha muerto, pero no le cabe al hombre responsabilidad alguna en su deceso. El hecho es que vivir fatiga. ¡Naturalmente preferiríamos no hacerlo! Una actitud así rezuma estoicismo. Lo inobjetable es su voluntad de inmanencia; no es menester ninguna dinámica de castigo/recompensa, ninguna apelación a un infierno y a un cielo después de la vida para asegurar el dispositivo. No hay salida: ¿lo quiere o no lo quiere? Si lo quiere, será porque sí. El ser humano más perfecto es el santo, que, como diría Bataille, entrega su vida a cualquier fin. Sigue sin verse claro por qué el santo tendría que profesar, junto con la castidad, el «amor a la patria». ¿Porque por algo habría que dar la vida? Al lado de esas cualidades están la filantropía y la justicia: ¿qué caso puede reservar algo, si todo se encamina sin falta a su fin? Pues ese es el caso; tal es el sentido universal y particular. La debilidad es el secreto y el tesoro. Muy schopenhauerianamente, lo más moral es la negación de la voluntad individual. El individuo debe agradecer el despedirse de la vida, ya que el mundo ha sido de modo íntegro expiado por ella. No es en el lecho de muerte donde se libra la batalla decisiva, sino en la cópula: allí donde debería vencer la muerte y sin embargo se impone la vida. La pregunta que prevalece es si la «filosofía inmanente» que nunca abandona Mainländer es siempre tan trágica, tan lógicamente trágica (o tan triste). ¿Podría ser una subversión contra la entropía? ¿Podría, como pedía Nietzsche, no ser el sufrimiento una objeción? Todo cambiaría si así fuese. Habrá que ver. Para Mainländer, el sentido de la vida consiste en que la vida carece de sentido; pero saberlo nos pone radicalmente por encima de ella. Nos salva de la existencia a menos que «pase a la sangre» y mute en un saber demoníaco, cosa que ocurre con singular frecuencia. El sabio no guarda relación alguna con el hombre común, para el cual los problemas son siempre prácticos y se hallan a ras del suelo. El sabio vive alejado del mundanal ruido, pues vive con firmeza sobre sí mismo. El filósofo opone a él al «humorista», quien, siendo sabio, es arrastrado con la mayor violencia al fango del mundo. Una vez más, es cuestión de fuerza: la mayoría de la gente inteligente habita

al mismo tiempo el mundo de la claridad y el de la penumbra. El sujeto de Mainländer es como el individuo de Kierkegaard: quiere el estado estético, superficial y placentero, pero es incapaz de permanecer en él. Al final, vence el tedio. No obstante, el humorista ha aprendido a poner por encima de la vida a la muerte, aprendizaje que le aproxima al sabio. Está a un paso del sabio, pues sabe pero prefiere no saber. En todo caso, es un saber amargo. Por otra parte, la revelación de la nulidad de la vida no tiene por qué hacerse notar; los seres tocados por ella no cambian un ápice su carácter. Quizá solo se intensifiquen sus rasgos. Es una lucha: el sabio es un iluminado, pero también un hombre de acción, un héroe, un mártir y un vencedor. Amar la muerte hace de ellos hombres (y mujeres) sin cobardía. Son clementes y generosos. «Ellos no se afanan, no se envanecen, ellos soportan y toleran todo, no condenan ni lapidan, perdonan siempre»[2]. El problema es amar la vida, pues nos pone en el terreno de la competencia y la envidia. Aun así, la visión de quien la niega es de aquiescencia total. ¡Ya les llegará su hora! Es la única diferencia entre el pesimista y el optimista: uno está listo, el otro se halla inmaduro para la muerte. La intuición central de Mainländer es cualquier cosa menos frívola; tampoco suena propiamente dogmática. No lo es a pesar (o a causa) de los guiños lanzados al cristianismo (esotérico) y a la religión persa (maniquea). Esa intuición es poderosa: vivir ya es suficiente tormento. Pero como somos de un extremo a otro voluntad de vida, no nos interesa saber que vivir sea, en el fondo, solamente eso.

III

El problema decisivo de la filosofía es, de acuerdo con Mainländer, el de la autonomía individual de la voluntad de vivir. Si esta no tiene existencia, cada individuo es un títere en manos de una esencia trascendente. Esa esencia es Dios (y queda por decidir si hay uno solo o todo es Dios: monoteísmo o panteísmo). La inmanencia sería en tal caso una falacia. Incluso bajo la capa del materialismo lo sería. El

[2] *Ibid.* p. 110.

hombre aparece partido en dos: por un lado desea no ser, pero por el otro quiere la vida. Solo en el ejemplo de los santos y de los sabios (entre los que se incluye a Spinoza) no opera voluntad semejante: en el resto, lo esencial es que queremos vivir. Se le puede llamar a tal voluntad confianza en Dios; pero a ella la acompaña el temor. Es más: el hombre confía porque teme; teme, en concreto, una muerte súbita. Por este motivo el alma siempre está segura: solamente el cuerpo, la carne, tiembla y se estremece de miedo. Lo que muere es el cuerpo. Yo, nunca. Tampoco Dios. ¿Cómo es esto posible? La conversión del miedo en confianza es el negocio de la filosofía y de la religión. Pero esta realiza un trueque falso: le otorga al individuo una mera ilusión. Ahora bien: es una ilusión en cuya ausencia la gente se torna estúpida, veleidosa, voluble y atolondrada. No creer equivale a no encontrar consuelo en ninguna parte. Es desastroso y desolador experimentar la disminución de la religión, pero por fortuna contamos con la filosofía. Aquella es la creencia en una trascendencia, pero esta no es necesaria para la paz del alma. La filosofía funda en el saber lo que la religión sostiene merced a la fe; pero el resultado apenas difiere. Cuando una desfallece, todavía disponemos de la otra. En otros términos, y es algo que el filósofo ha formulado desde el principio, el exclusivo milagro es que exista el mundo; dentro de su esfera no hay nada que de él se compadezca. Parece que estamos escuchando a Wittgenstein; en su límite, a Hume. Pero Mainländer da una última vuelta de tuerca: la absoluta confianza en Dios es exactamente lo mismo que el desdén por la muerte. Ni siquiera se antoja pensar en ella. ¿Ecos de Spinoza? Uno puede llegar tranquilamente al final: es justo amar la muerte. Que este amor sea normalmente, naturalmente, inconsciente, no obstaculiza su eficacia. A diferencia de la religión, o sea, del cristianismo, el filósofo no habla ni justifica la necesidad de la muerte de lo mortal, sino de una muerte absoluta que sería la redención en su carácter absoluto. Es el sentido más profundo de la redención: la existencia solo tiene justificación deseando la no existencia. Y esto lo sabe cualquiera: el sabio a conciencia, el ignorante sin ella. No podemos poner la muerte, ni la propia ni la ajena, a nuestro servicio; ¿será eso el fondo de toda filosofía y toda religión? ¿A eso aspiraba Hegel? El efecto es, cuando menos, completamente spinozista: nada que yo no haya elegido me puede afectar en el universo: «Si aplico

ahora este principio a todo lo que me afecte en la vida, felicidad y desdicha, dolor y voluptuosidad, placer y desgana, salud y enfermedad, vida o muerte, y si he comprendido el asunto de forma clara y distinta, y si mi corazón ha abrazado con fervor la idea de la redención, entonces tengo que aceptar todos los sucesos de la vida con un semblante risueño y afrontar todos los posibles acontecimientos venideros con absoluta tranquilidad y serenidad»[3]. No es mera resignación: es alegría. El tono es, por lo pronto, evidentemente socrático. Ello no obstante, la muerte no es inútil; sirve para "hacer algo" por los demás. Uno se sacrifica por el otro. Muere quien no teme a la muerte. ¿Y si no? Queda ante el otro como un héroe. Aunque un héroe *sui generis*, un héroe de la verdad. Tal sería la consigna schopenhaueriana a la que nuestro escritor se acogería: ante la verdad, todo subterfugio será infame. Si no hay nada después de la muerte, ¿a qué temerla? Resta preguntar: ¿a qué amarla entonces? La filosofía inmanente, tal como la llama Mainländer, no exhorta al suicidio, pero destruye sin histeria todos los contramotivos. En ello no se distingue de Schopenhauer: hay una como nobleza en la extinción de la voluntad. ¿En qué se separa pues del cristianismo? También allí se diviniza un fracaso ante la muerte; no importa, o importa menos, si después resucita. Tal vez allí radica el borde: que de la nada no se predique nada bueno ni malo no podría sacarse conclusión positiva de tipo alguno. La muerte no es mejor por el hecho de que la vida no lo sea. ¿Por qué existe la muerte, si la vida solo quiere perpetuarse? No subsiste secreto alguno: para el filósofo, todo es consecuencia de la muerte de Dios. Una muerte deseada por el Uno, una degradación en lo múltiple. ¿Qué hay de malo en ello? El cristianismo ha de ceder su puesto a Schopenhauer. Como este ha puesto de manifiesto, la religión se autosupera, es decir, practica consigo misma la eutanasia. Llegado el momento, solo resta la lucidez, y esta no tiene ante sí otra cosa que la verdad. ¿Qué es ella, si no la muerte del Uno? Esta muerte compromete al individuo. Si los tormentos pertenecen a la vida, ¿por qué transferirlos a la nada? Saber que hay nada, que la nada es, ¿no debería liberarnos y provocar nuestra alegría en lugar de nuestra angustia? A ello conduce esta filosofía, trágica a fuerza de aquiescente.

[3] *Ibid.,* p. 129.

Se equivoca el panteísmo, pues ve un Dios vivo donde este ha muerto; se equivoca el budismo, pues ve en el individuo una responsabilidad total donde la hay parcialmente; se equivoca el kantismo al imaginar que es posible la libertad en la inmanencia. Mainländer quiere fijar, con suprema alegría, la mirada de la nada absoluta. ¿Quién podría culparlo?

Bibliografía

MAINLÄNDER, Philipp, *Filosofía de la redención*, FCE: Chile, 2011.

VIDA DE PHILIPP MAINLÄNDER.

DATOS TOMADOS DE LA «AUTOBIOGRAFÍA» MANUSCRITA DEL FILÓSOFO FRITZ SOMMERLAD, 1898

(*Aus dem Leben Philipp Mainländers. Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des* Philosophen, 1898)

Fritz Sommerlad

Traducido por primera vez al español por Manuel Pérez Cornejo, Viator

En: Winfried H. Müller-Seyfahrt (Hrsg.), *Die modernen Pessimisten als décadents. Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung Königshausen & Neumann,* Würzburg, 1993, pp. 93-113.

El autor de esa singular obra que es la *Filosofía de la redención* ha dejado entre sus papeles un informe resumido sobre su vida –desgraciadamente demasiado breve–, gracias al cual podemos lograr una extraordinaria proximidad a su peculiar personalidad. Como en esta biografía se pueden encontrar también claves, al menos parciales, para comprender la teoría filosófica de Mainländer, creo poder ofrecer un obsequio de bienvenida al lector que se acerque a esta revista, poniendo en su conocimiento los aspectos más relevantes de estas interesantes páginas, aprovechando el bondadoso permiso otorgado por el poseedor del legado póstumo del filósofo, el Sr. Georg Hübscher de Köln, actual editor de la *Filosofía de la redención*.

Mainländer mismo había pensado en editar el diario; pero murió, y su hermana, que ha revisado y editado el segundo tomo de su principal obra, no llegó a publicar la biografía. Permanece la pregunta de si la totalidad de la misma sería adecuada para llegar a un amplio círculo de lectores, pues el mismo autor advierte al final: «Había motivos para reprocharle a esta historia de mi vida que en ella cuento algunas cosas que únicamente podrían interesarme a mí. Pido perdón por ello; pero no las he omitido, porque también la he escrito

para mí». A sus seguidores, amigos y paisanos, ciertamente, les habría gustado conocer algunas particularidades de su vida, algunos pequeños rasgos de carácter, algunas descripciones del autor; yo puedo prescindir aquí de todo ello, pues su personalidad destaca clara y suficientemente, con toda su profundidad, magnitud y pureza.

A fin de no debilitar la impresión que causa el original, dejaré, en la medida de lo posible, que el autor hable por sí mismo. Prescindiré también por completo de hacer una descripción del carácter de mi paisano, limitándome a la modesta labor de un simple comunicador.

Daré, en primer lugar, una breve panorámica externa del curso vital de nuestro filósofo.

Philipp Batz (pues este era su auténtico nombre) nació el 5 de octubre de 1841 en Offenbach am Main. Era el más joven de cinco hermanos, tres varones y dos mujeres. Su primera educación la recibió en la Escuela Secundaria de Offenbach. En 1856, ingresó en la Escuela de Comercio de Dresde. El 1 de junio de 1858 viajó a Italia, pasando por Francia, para ocupar una plaza en una Casa comercial de Nápoles, donde pasó aproximadamente cinco años. Retornó a Offenbach y trabajó en los negocios de su padre. En 1868, marchó a Berlín, donde encontró empleo en la Casa Martin Magnus. En 1872 abandonó Berlín, volvió a Offenbach, y luego asumió un nuevo empleo en Berlín. En 1874 completó en Offenbach su obra principal, e ingresó como voluntario en los Coraceros de Halberstadt. Vuelto a Offenbach, concluyó el segundo tomo de su obra el 1 de noviembre de 1875, y se quitó la vida a finales de marzo de 1876.

Mainländer era consciente de que por ascendencia y nacimiento había recibido algo que más tarde le pondría en contradicción con el mundo que le rodeaba. En su biografía echa un vistazo a la «Sala de los antepasados», y dedica algunas líneas sobre su «vida anterior al nacimiento». Para explicar algunas de sus diversas cualidades, utiliza, con algunas variaciones, los conocidos versos de Goethe:

Su padre le dio un corazón bueno,
capaz de mostrar hacia hombres y animales compasión;

de la madre recibió una vena melancólica
y el placer de especular.
El abuelo estaba lleno de salvaje orgullo,
que de vez en cuando se atrevía en él a brotar;
y de la abuela heredó la vena mística,
que sus miembros hacía palpitar.

El origen de su doctrina de la redención del mundo mediante la «virginidad» se ve esclarecido por el dato que nos comunica Mainländer de que su abuela por parte matera, impulsada por relaciones formales, se casó sin estar enamorada. Sobre este asunto nos dice: «Concedo un gran peso a esta última circunstancia; pues solo así me resulta claro un rasgo fundamental del carácter de mi madre. Ella fue con grandes reparos al matrimonio, y permaneció dentro de él con un recato y castidad más propios de una doncella que de una mujer». De su abuela, dice que, habiendo visto por última vez a su primer amado, un oficial francés, cayó en una tranquila apatía; se entregó, después, con toda su alma a la fe, y esta operó en ella paulatinamente una gran introversión, hasta que su sobreexcitada vida espiritual irrumpió en el océano del misticismo y la contemplación visionaria.

También nos transmite un rasgo parecido de su madre: «De muchacha –dice– era la más bella de Offenbach. Era una mujer genial; pero el rutilante diamante que contenía su cráneo permaneció sin pulir, y la perla de su cabeza no fue cuidadosamente purificada durante su juventud. Si esta destacada inteligencia, si esta maravillosa fantasía hubiesen sido fecundadas por el arte y la ciencia, habría aparecido una poetisa, cuya fama habría sido equiparable a la de Safo o Corinna».

Como se dijo anteriormente, también ella fue llevada contra su voluntad al matrimonio. Mainländer observa, al comunicarnos este punto, que lo hace solo por interés «científico», con la misma repugnancia que se deja el cuerpo de un fallecido al que queríamos en manos de los médicos para que le hagan la autopsia. «La doncella se ocultaba como mujer, por así decirlo, tras un segundo velo impenetrable; al velo instintivo, se unió el velo de la reflexión.

Debieron tener lugar luchas terribles bajo los auspicios contrarios de los planetas, lucha que solo se me ocurre comparar con los grandiosos esbozos de Kaulbach titulados *La producción del vapor*. Todos nosotros portamos la marca de un salvaje conflicto. No somos hijos del amor, sino de una violación, bajo el disfraz del matrimonio».

Su fervorosa madre, que se había entregado tranquilamente a Cristo, tras dar a luz dos hijos y dos hijas, pensaba que un nuevo parto la llevaría para siempre al manicomio. «Cuando sintió que iba a ser madre de nuevo, cayó en la más profunda melancolía: miraba fijamente con temor en la fría noche de la locura». Pero las previsiones de los médicos no se confirmaron, y dio a luz felizmente, aunque con dificultades, a su quinto hijo: Philipp.

Sobre el abuelo y el padre Mainländer dice poco, a saber: que recordaba a su abuelo como «un anciano de cabellos grises, plateados y de amables ojos azules». Según decían sus conocidos, era un hombre dulce, tolerante, atento, cortés, sensible, cordial...; precisamente lo contrario de su abuelo por parte materna, «el viejo Heim», un hombre fogoso, salvaje e irascible. Era platero, y de él heredó su hijo «su buen corazón y el sentido completo de las formas». De los hermanos de Mainländer, hay que destacar a un hermano, dotado de talento, fogoso, lleno de sensibilidad y fantasía, y una hermana dotada también de elevadas cualidades, y que fue la editora del segundo tomo de la *Filosofía de la redención*, además de ser su ayudante y colaboradora intelectual. Más tarde, ella también se suicidaría.

El padre había destinado primeramente al muchacho a ser químico, y después comerciante. Por consejo de Gutzkow, que era amigo de la familia, Mainländer viajó a Dresde, para ingresar en su Escuela de Comercio. Allí vivió en la pensión del profesor Dr. Helbig, director de la Kreuz Schule, hacia quien su pupilo guardó siempre una veneración ilimitada. Mainländer dice de él: «¡Cómo he venerado la acción del Destino, que me condujo hasta este hombre excelente. Cuando descubrió en mí la excitación del impulso hacia el saber, me tomó con su mano fiel, y me dirigió siguiendo un plan bien meditado, hacia el universo espiritual. No era un profesor del

montón, como dice Jean Paul, que da la bebida antes de tener sed. Concedió a mi joven alma horas de sosiego. No me dejó entrar antes de tiempo con órganos inmaduros en el gran reino de las verdad y la belleza, y me preparó cuidadosamente para el "gran año"». Helbig quería conseguir que el padre le permitiese cambiar de profesión a su hijo, pero el viejo Batz no accedió. Mainländer se muestra satisfecho de ello, como lo demuestra este destacado pasaje: «Por lo demás, también me parece venerable en este punto el decreto del Destino. Apoyado en un fundamento mucho más firme, me he ilustrado más tarde, y he ido mucho más lejos de lo que me hubiesen podido llevar todas las universidades del mundo. Además, he visto el mundo con ojos de comerciante, lo que me ha permitido lograr la amplia mirada de un hombre de mundo y permanecer a salvo del mefítico hálito de los profesores de filosofía y de esa seca erudición gusanesca, rayana en la pedantería, como solía decir desdeñosamente Heráclito».

La educación estética la adquirió a través de las lecciones del profesor Hettners sobre arte y estética, y además mediante una asidua asistencia a la Galería [de Dresde, N. T.], y a los teatros. En la Escuela de Comercio honró especialmente la figura del Dr. Odermann. «Si en vez de la Escuela de Comercio –dice Mainländer– hubiese llegado a una aburrida tienda comercial, en lugar de haber llegado a ser un filósofo ilustrado, me habría convertido en un confuso profeta, un santo estrafalario. De Dresde traje alimento y acicate para mi fantasía, y un ojo claro y avizor, que se fija una meta, y no la abandona, hasta haberla alcanzado».

Sobre el influjo de Gutzkow, conocido de la familia, como queda dicho, nos dice lo siguiente: «Tuve trato con el espíritu brusco y negativo de Gutzkow, cuya estrella brillaba por entonces de manera rutilante, aunque solo en raras ocasiones, cosa de la que solamente yo tuve la culpa, pues encontré siempre la más cordial acogida en la segunda mujer de Gutzkow, que era originaria de Frankfurt, y por tanto una amabilísima y estimulante compatriota; y el "coloso" siempre se mostró condescendiente con el destacado alumno de la Escuela de Comercio; de manera que siempre me volvía con una suma de estímulos y acicates para mi espíritu. Debo de admitir abiertamente que la petulancia mostrada por Gutzkow ante otras

personas (no frente a mí) me daba miedo, y a menudo me daba la vuelta, nada más llegar ante su puerta. Quien lo haya visto y conocido alguna vez, me dará sin duda la razón».

Durante su estancia en Dresde, escribió Mainländer un drama, *Tarik* (que aún se encuentra entre sus papeles), del que dice que «carece, desde luego, de cualquier valor poético», pero que constituye un interesante y elocuente testimonio de su temprana lucha entre la duda y la fe, y nos da testimonio de su acendrada y muy temprana tolerancia «lessinguiana» en asuntos de fe.

En 1858 ocupó un puesto en Nápoles, después de asaltar a su dulce madre con insistentes ruegos para que le dejase ir, hasta que «ella cedió finalmente, aunque con una tristeza mortal». El 1 de junio partió hacia Italia, que causó en él una indescriptible impresión. Durante los cinco años que duró su estancia allí llegó a sentirse casi italiano, y aprendió a conocer a fondo tanto el país como sus gentes. Dado que al principio llevaba una vida muy retirada, trabajaba por sí mismo al terminar su jornada laboral, aprendiendo italiano, el dialecto napolitano, y estudiando a Dante, Petrarca, Boccaccio, Ariosto, Tasso y Leopardi. «Quien más me atrajo fue Leopardi –nos dice–. Cuando leí en su *Biografía* las palabras: «*Quest'uomo... si portò intatto nel sepolcro il fiore della sua verginità*» [Antonio Ranieri, *Notizia intorno alla vita ed agli scritti di Giacomo Leopardi*, N. T.], mi alma se estremeció». Hizo numerosas excursiones, y allí compuso una serie de poemas, la mayoría en versos de metro antiguo.

El año 1859 lo encabeza Mainländer con las siguientes palabras: «Ese año el amor que sentía en al alma hacia una muchacha de Offenbach fue sacudido hasta sus raíces, y mi corazón sufrió dos heridas mortales. Es verdad que ambas están cicatrizadas, pero aún duelen, de cuando en cuando. Mi alma lleva desde entonces un crespón negro, que con el tiempo fue haciéndose más oscuro». Supo que su hermano se había quitado la vida en Messina, tras haberle enviado una carta, en la que le había suplicado que viniese a recogerle, y una segunda en la que le decía que, como no había venido (las cartas llegaron con retraso a manos de Mainländer), había decidido darse muerte. Al mismo tiempo, supo que aquella muchacha a la que amaba

en silencio se había prometido en matrimonio. Cayó, así, en una profunda angustia, y quiso alistarse como soldado, siguiendo una inclinación que ya era antigua en él, para buscar la muerte en el campo de batalla, pero la Paz de Villafranca se lo impidió. «Caí en una profunda melancolía, y solamente encontré consuelo en las maravillas de la naturaleza y la poesía». Más tarde, en busca de distracciones, ingresó en la «Liga Alemana», ayudó a fundar un círculo estético, en el que se leía, sobre todo, a los clásicos italianos, especialmente dramaturgos.

En 1860, por motivos de negocios, hizo un viaje de seis meses, que le llevó a visitar algunas de las regiones más bellas de Europa, y vio de nuevo a su familia. Por el camino leyó a Schopenhauer. ¿Cómo llegó a conocer sus escritos? Mainländer nos dice sobre este punto lo siguiente: «En el discurso de despedida, el Dr. Helbig me dijo: "*Le prevengo, especialmente, frente a la filosofía. Deje que su vida adquiera realce y se embellezca, y que sus preocupaciones se las lleve el perfume de la flor y nata de la literatura poética de todos los tiempos y pueblos. Este es su campo, y para él tiene ímpetu y disposición; en cambio, evite la filosofía como la peste*". ¡Pero no contaba con el demonio, ese demonio que habita en mí, que tenía su propia voluntad y se impuso! Llevaba seis meses escasos en Nápoles, cuando compré los escritos de Spinoza, que devoré vorazmente. El *Tractatus politico-theologicus*, que está escrito con enorme claridad y corrección, produjo en mí una revolución. Fue como si miles de velos hubiesen caído de mis ojos: la impenetrable niebla matutina se desvaneció, y vi salir un brillante sol. Tenía diecisiete años, y cuánto debí agradecer al poder del destino, que hizo que este tratado de aquel gran hombre hubiese sido el primer escrito filosófico que cayó en mis manos. Los puntos de vista de Spinoza sobre el derecho natural y el Estado pasaron a ser enseguida carne de mi carne y sangre de mi sangre, y cuando más tarde pasé a los lamentables parloteos de otros filósofos sobre las más importantes materias, ya estaba triplemente acorazado contra la mentira y la estupidez. La *Ética* no la entendí, pues era aún demasiado inmaduro para comprenderla. Pero leí a conciencia, línea tras línea, reflexionando todo cuidadosamente y despacio, dejando reposar a menudo el libro, para meditar horas sobre sus fases. Demoníaca e inconscientemente, sin

embargo, ya algo se rebelaba por entonces intensamente en mi interior contra el panteísmo. Sentía que a mí *nunca* podría satisfacerme un Dios *en* el mundo. Esta aversión siguió trabajando silenciosamente en mí. La vida de Spinoza me entusiasmaba. Tomé a este hombre y su vida como ejemplo, y muy a menudo fui su modelo de auténtica filosofía práctica lo que me salvó de los más grandes peligros. Entonces, en febrero de 1860, llegó el día más grande y significativo de mi vida. Entré en una librería y hojeé los libros recién llegados de Leipzig. Entre ellos encontré *El Mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer. ¿Schopenhauer? ¿Quién era Schopenhauer? No había oído ese nombre en mi vida. Hojeé la obra, y leí en ella sobre la negación de la voluntad de vivir, encontrando también numerosas citas que conocía, en un texto que me sumerge en un estado de ensoñación, que me lleva a olvidarme de todo lo que me rodea, hasta quedar absorto. Al final, digo: "*¿Cuánto cuesta el libro?*" "*Seis ducados*". "*Aquí tiene el dinero*". Cojo mi tesoro, y me precipito como un loco fuera del establecimiento, hasta llegar a casa, donde corto con prisa febril las páginas del primer tomo, y empiezo a leerlo desde el principio. El día estaba bien entrado, cuando terminé; había estado leyendo toda la noche, sin parar. Me levanté, y me sentí como renacido. Mi espíritu se sentía fecundado por algo muy diferente de lo que contiene el libro de Büchner *Fuerza y materia*, que había leído en Offenbach; y también se trataba de una obra muy diferente de *El espíritu en la naturaleza*, de Oersted, que reverencié durante mucho tiempo como la pura verdad. Me encontraba en un estado extraño. Presentía que había de entrar en la más íntima relación con este Schopenhauer, y que algo de inconmensurable significación había hecho acto de presencia en mi vida. ¿Y no era pura casualidad que hubiese trabado conocimiento con él? Si hubiese entrado solamente un cuarto de hora más tarde en la librería, no habría encontrado el libro, y entonces, ¿qué habría sido de mí? Me estremecía pensar en las consecuencias que habría tenido algo así para mí, y me figuraba qué habría pasado si hubiese estudiado a Hegel antes que Schopenhauer, precisamente entonces, cuando mi joven cerebro acogía tan fielmente cualquier impresión. Y el peligro había existido, ya que había prometido por entonces a un querido amigo mío, discípulo entusiasta de Hegel, comprarme la *Fenomenología del espíritu*. Mas, aun siendo tan joven, y habiendo aprendido a

reverenciar a Schopenhauer de una manera tan ilimitada, en el curso de la lectura ya había encontrado muchos puntos que suscitaban mi oposición. Sus puntos de vista sobre política, apoyándome en Spinoza, me parecían penosos y ridículos. Su semi-monismo lo juzgué instintivamente falto de claridad espiritual; por contra, me atuve con plena y clara convicción a sus declaraciones sobre la individualidad, que me satisficieron profundamente y tocaron mi vena filosófica, que por entonces estaba construyéndose. Durante el viaje, leí el libro dos veces. Fue mi Palas Atenea, e hizo que mi viaje valiese la pena. ¡Cuántas cosas habría pasado por alto, sin participar de ellas, y en cuantas simas habría caído, en las que habría encontrado las Euménides para toda mi vida si no hubiese sido por él! Cuando hube retornado de Italia, seguí estudiando con aplicación a Schopenhauer. Me había comprado todos sus inmortales escritos, y los había grabado en mi espíritu, para que actuasen allí como fermento. Pero aún no había llegado el tiempo de realizar un trabajo filosófico independiente. No tomé ni un apunte para mí. Estaba de acuerdo con muchos puntos de vista del gran hombre, mientras que otros muchos suscitaban en mí la más encendida oposición; pero todo permanecía en mi cabeza, y no pasó al papel».

Entretanto, el joven filósofo ya no vivía tan retirado como antes; era un ferviente miembro del Club de Remo alemán, participaba en una sociedad republicana, bastante activa en el terreno político y estético, que tenía el inquietante nombre de *Los Bandidos*, y también en excursiones, juergas y placenteros bailes, sin hacer en absoluto el papel de aguafiestas. A finales del año 1862, preparó un viaje a Roma, que debía poner fin a su estancia en Italia. Tener que abandonar aquella bella tierra le deprimió mucho por entonces, pero más tarde lo consideró como algo ventajoso. Transcribiré aquí las palabras que nos dice sobre todo ello, que prueban su profundo sentimiento patriótico, al que ha prestado voz en su obra, especialmente en el segundo tomo: «Bendigo mi destino, que me ha arrebatado del Jardín de Armida. Pues, si hubiese permanecido allí, ¿qué seria yo ahora? Seguramente uno de esos tristes compatriotas que ya no tienen patria alguna, y que, sucumbiendo al encanto de Italia, no son ni auténticos italianos ni auténticos alemanes. Si

vuelven a Alemania, todo lo ven mal, porque ya no tienen un punto de vista adecuado para nada; han perdido una de las más preciosas joyas que puede poseer el hombre: un ardiente amor a la patria. Burlaos, reíos vosotros, americano-alemanes, anglo-alemanes, italo-alemanes de esta grande y excelente Alemania, e imaginaos que sois los más sabios entre los sabios y los hombres más felices que pueden existir; yo no me cambio por ninguno de vosotros, ni por todo el oro del mundo; no abandono la sagrada tierra donde nací y cuyas alegrías me amamantaron; allí está mi sitio y mi Paraíso, en el "seno del Estado". Pobres de vosotros, que preferís la bienaventuranza del azulado golfo de Nápoles, o la libertad sin cadenas de los Estados Unidos, al confiado trato con vuestra madre, bella y dulce, aunque no exenta de errores; vosotros, soñadores ingenuos, que llamáis a todo el mundo vuestra patria, olvidáis que solo puede actuar en pro de la humanidad aquel que tiene un firme fundamento nacional, y es en la reducida tierra donde estuvo su cuna donde puede, a veces, soñar». Y se despidió de su querido Nápoles con estas palabras: «Tampoco quiero volver a ver Nápoles. Si lo viera, mi recuerdo perdería su brillo: sería como una mariposa que ha perdido el delicado polvo de sus alas. La impresión del ojo juvenil no debe retocarla la impresión del hombre adulto. Tú, sagrado sueño de mi más bello tiempo de juventud, debes brillar intacto y casto, con toda tu pureza y claridad ante mí, hasta mi última hora, como has brillado desde entonces en el santuario de mi alma».

Viajó, pues, hacia Roma (1863), lugar que causó un poderoso efecto sobre él. Transcribo aquí un pequeño pasaje de la descripción que hace de esta estancia, con ocasión de su visita a la Iglesia de *Santa Maria degli Angeli*, donde vio la escultura de San Bruno y quedó arrobado ante ella: «Sé con total certeza –observa– que, si viviésemos en la Edad Media, me haría monje cartujo. La estatua personifica la encarnación misma de la santidad, de la paz del corazón, de la nostalgia de un mundo mejor. El cristianismo es la más pura revelación de Dios a través del corazón humano, la más pura revelación por la que aún ha de advenir el espíritu».

Partió hacia su patria. «Cuando Italia hubo desaparecido tras de mí, y miré hacia arriba hacia el salvaje valle de Reuss, me

sobrecogió el sentimiento de que ya había pasado el tiempo en el que yo "jugaba feliz en la brillante luz solar del buen Dios", y comenzaba la amarga lucha por la vida. Duró largo tiempo, hasta que la nostalgia fue vencida por la conciencia de que "así había de ser", y se despertó la confianza en mí fuerza. Y despertó poderosa: mi sangre saludó, ardorosa, el acre aire de la patria, emparentado con ella».

En casa vivió «como un preso», sin mantener relación alguna, casi sin salir de ella, manteniendo un trato cariñoso e íntimo con su doliente madre. «Se despertó en mí el sentido estético, que el golfo azulado había revestido con dorados hilos encantadores». Aquí, desearía traer a colación un pasaje especialmente valioso para su «Política», y que refiere una conversación con su madre. Disputando, medio en broma con ella, le dijo: «Tú quieres ser una cristiana, y pendes aún con mil tupidas cuerdas del mundo: dinero, posesiones, apariencias, etc. Pero yo te digo que todas esas cuerdas han de cortarse por completo, si quieres seguir a tu Redentor. Quien quiere seguirle, no puede *mirar atrás*; pues Él exige, incluso, que no quieras a tus hijos más que a Él; aún más: que ya no los quieras». «¡Mis hijos! –Exclamó ella, echando chispas por los ojos, como una leona herida–: ¡Eso no lo exige Cristo ni *podría* exigirlo!» «¡Sí, claro que sí! ¡Puedo probarlo a partir de sus palabras, y tú lo sabes tan bien como yo! Pero tú escondes la cabeza en la arena, como el avestruz, y no quieres verlo. Eres una pagana, una hija del mundo, una gran pecadora, e irás un día al infierno». ¿Y cuál fue la respuesta? «¡Si tuviese allí a mis hijos, estaría contenta!». Ya entonces –observa Mainländer– surgió en mí la convicción (aunque solamente como surge la espuma de una turbia marejada de pensamientos) de que el salvaje instinto del amor materno debería ser erradicado de la Humanidad, si es que la redención de dicha humanidad había de ser posible. «"Cómo" hacerlo era algo, empero, que permanecía oscuro como la noche para mí».

Duras luchas y preocupaciones empezaron ahora para él, especialmente en relación con su familia: «Los caracteres muy apasionados se rozan y chocan, y mis manos de veintidós años debían dirigir mis fuerzas salvajes en una dirección. ¿Era yo un ángel? Nada de eso: yo tenía la misma sangre salvaje que bullía en todos: esa salvaje

sangre *nativa*; pero a través de la educación y la formación filosófica logré ejercer un provechoso dominio sobre mí mismo. A menudo me encontraba ahí, pálido, tembloroso, con los puños cerrados, pero no salía ni una palabra de mis labios, mientras que los demás daban rienda suelta a su corazón. Esto me otorgó una gran superioridad».

A finales de 1863, el joven Mainländer se sintió entusiasmado por el asunto de Schleswig-Holstein, pero no se dejó instruir militarmente por los monitores de Offenbach, pues, como dice: «mi individualismo exigía imperiosamente seguir un camino solitario». A fin de no preocupar a su madre, aparentó querer aprender a esgrimir, pero, en lugar de eso, se dejó «ejercitar» militarmente por un suboficial, al que le encargó expresamente no respetarle, pues no quería *jugar*. En 1864 compuso *Los últimos Hohenstaufen*. Durante sus últimos años de estancia en Italia, se había ocupado especialmente de la historia alemana de la Edad Media, y el destino de los Hohenstaufen, en particular de los últimos: Enzio, Manfredo y Conradino, le atrajo mucho. Ya en Italia, en las noches de luna clara, y yendo de acá para allá sobre el suelo donde aquellos príncipes habían luchado y padecido, había pergeñado la obra en su espíritu. El 4 de enero de 1864 «le besó la Musa», y escribió en un tiempo muy breve *Enzio*. El año Nuevo de 1865, terminó *Manfredo*, y en mayo de 1866 *Conradino*, con el que culminó felizmente el proyecto.

Mientras, «los granos filosóficos que habían caído sobre mí permanecieron en barbecho durante 1864 y 1865. De vez en cuando leía la obra de Schopenhauer, como lee alguien piadoso la *Biblia*: para fortalecerme. Tenía demasiadas preocupaciones, y el impulso poético había despertado excesivamente como para poder penetrar críticamente en la obra de Schopenhauer». Para ello era necesaria una terrible sacudida; y llegó: En 1865, al volver de un pequeño viaje por el Rin, encontró a su madre moribunda. El día de su cumpleaños, ella expiró, a consecuencia de una dolencia que había contraído al nacer él. Advierte Mainländer al respecto: «¿hay alguna diferencia en el sentimiento del amor, en el entusiasmo del corazón? Desde luego que no. Las diferencias solamente existen en los *motivos*. en todos los motivos a que suscitan gran amor, siempre responde el corazón con la misma efusión, y es tan solo el contexto de tales motivos lo que

permite hablar de amor a los niños, amor sexual, amor a los progenitores, amor patriótico, amor cristiano, etc. Y así, sé que todo lo que he sentido frente al género femenino cayó y se elevó transfigurado en el sentimiento que me unió a mi madre. El recuerdo de *ella* constituye *mi* matrimonio, un matrimonio indisoluble. Ella era mi madre, mi esposa, mi hija, en la significación ideal de estas palabras. Y si yo, visto desde fuera, puedo parecer como un joven solitario, tengo, no obstante, mujer e hija, ¡y qué mujer e hija!»

La muerte de su madre hizo que el vínculo que le ataba a sus deberes se hiciese aún más tenso. Llevó tres años más una vida de ermitaño, vagando de cuando en cuando por los campos y bosques de los alrededores. «¡Es un tipo raro!» decían, encogiendo los hombros, los buenos habitantes de Offenbach, cuando pasaba a toda prisa ante ellos. Cuando habla de la redacción de *Conradino*, señala: «Lo escribí ya con una clara conciencia de que para mí la poesía es solamente un medio para la filosofía, otra "manera de expresarme". *Los últimos Hohenstaufen* eran para mí filosofía de la historia poética, una exposición de la ley histórica según la cual todo en la vida, igual que la vida misma, solo representa un medio para alcanzar un fin querido por Dios. Una vez que el medio se ha agotado, el hálito divino lo sacude y lo aparta a un lado. La suerte de mi madre me llevó a salvar mil precipicios que se alzaban en mi camino, y me llevó más lejos que los veinticuatro años transcurridos de mi vida. Ahora ya no paso ni un día en el que no reflexionase cuidadosamente sobre las palabras de Schopenhauer, a fin de subrayar mi oposición. La carpeta con las hojas sueltas, en las que iba desarrollando mi crítica, se iba llenando cada vez más, y mi principal obra comenzaba a adquirir contornos claros ante el ojo de mi espíritu. Me hice traer de Inglaterra el *Manual del budismo* de Hardy, así como su *Monaquismo oriental*, y me sumergí en el *budismo*. Al mismo tiempo, estudié los *místicos* alemanes de la Edad Media (*El Francfortés*, Tauler, Silesius), y la literatura alemana antigua, especialmente ese libro inconmensurablemente profundo: el *Parzival* del gran Wólfram».

En mitad de estos estudios, vinieron a perturbarle los sucesos del año 1866. Decidió ingresar en el ejército prusiano, y la súbita decisión del *Consejo Real* intensificó este deseo. A su deseo de llegar a

ser soldado se añadió que en 1868 su padre vendió su fábrica, que Mainländer había dirigido desde hacía tiempo, con lo que quedó libre de obligaciones relacionadas con los negocios; pero, después de nuevos intentos fallidos de ingresar en el ejército, decidió aprender más de cerca cómo es el mundo de las finanzas, y, finalmente, encontró en Berlín, después de cinco meses de búsqueda, un puesto adecuado. «Este tiempo de espera –prosigue Mainländer– no lo pasé soñando. Además de las principales lenguas, me sumergí por vez primera en la *Crítica de la razón pura* de Kant. El hecho de que yo, con solo veintisiete años, y con los órganos del espíritu plenamente maduros –no contaminados por Fichte, Schelling ni Hegel, sino críticamente fortalecidos por Schopenhauer–, tomase por asalto esta obra, la más significativa de la filosofía, es algo que no puedo ensalzar suficientemente para mi formación. Sin embargo, debo admitir que la primera y segunda vez que leí la *Crítica de la razón pura*, lo hice casi solo mecánicamente. Eran para mí palabras y más palabras, y su espíritu no quería llegar hasta mí. Tenía el *sentimiento* de hallarme ante una mina de oro, pero no veía el oro por ninguna parte». Y concluye ese período diciendo: «Si miro mi estancia de casi cinco años en Offenbach, y la vida de ermitaño que llevé, aprecio mi destino. Solo en esa época se consolidaron los rasgos de mi carácter. Me alcé, firme, sobre mi individualidad».

En Berlín siguió llevando una vida solitaria, y cuenta que sus intereses en materia de estudio fueron los siguientes: poesía alemana, historia, sociopolítica, historia natural (según Oken), antropología, así como los más significativos filósofos: Heráclito, Platón, Aristóteles, Escoto Erígena, Locke, Berkeley, Hume, Hobbes, Helvetius, Fichte, Hegel, Herbart, Condillac, etc. «Cada vez me unía más estrechamente a Schopenhauer. En un momento de entusiasmo me prometí: "Quiero ser tu Pablo"; y he mantenido mi palabra».

La guerra de 1870 causó un gran impacto sobre él. «Los sentimientos que suscitó la guerra en mi pecho representaron los dolores de parto para mi *Filosofía de la redención*».

En 1872 decidió dejar su puesto y retirarse. En su compañía comercial se dio cuenta del medio que necesitaba para alcanzar su fin.

«Arropado por ella, maduró, sin necesidad del calor de invernadero, aquello que he de considerar el fin de mi vida; sí, lo repito, fomentó mi madurez, empujándome hacia la adquisición de un pensamiento claro y abstracto, a saber: que siempre será verdadero que cualquier retoño filosófico únicamente puede extenderse sobre el suelo de un trabajo manual honrado; el hálito de los momentos de ocio, en su atmósfera vital, constituye el fundamento más grande y fuerte de la verdad. Esta proposición puede aplicarse, incluso, en el arte, y aún más, a toda la ciencia. Quien trabaja por su salario, pero lo *sacrifica* al genio del arte y de la ciencia, es quien está en el camino correcto, y es quien recibirá multiplicada recompensa por su sacrificio».

Para hacer ahora un extracto de los acontecimientos que tuvieron lugar los años 1873 y 74, utilizaré la Primera parte de la Historia de su vida, en la que Mainländer habla del impulso que le empujaba a convertirse en soldado, y habla de su vida como tal; también es aquí donde cabe encontrar el informe más importante sobre la conclusión de su obra:

«Ya a los catorce años –nos cuenta– quería ser soldado. Mi deseo no provenía apenas de esa alegría que experimentan ciertos muchachos ante el brillo del uniforme, sino más bien de lo que para mí representaban las tareas de un ejército en tiempos de paz y de guerra. Cuando me traslado a aquel tiempo, y pienso en mi estado, únicamente puedo decir que me vi impulsado por un demonio salvaje, que inconscientemente se dirigía a esa meta. Lo único maravilloso es que este instinto se revelase en parte. Así que, poco después de que mi petición fuese rechazada con rodeos por mis padres, dije a un amigo: Tengo un deseo extraordinario de someterme, por una vez, completamente a otro, de hacer el trabajo más ínfimo, y de obedecer ciegamente. Este deseo aparece constantemente en mi vida, cosa rara en una persona que en su fondo más íntimo, es el ser más necesitado de libertad. Creo que por entonces la exigencia estaba unida al impulso sexual, aunque no podía encontrar ninguna justificación para esta conexión».

En 1859 había tomado la decisión de ingresar en el ejército (austríaco), pero la guerra transcurrió demasiado rápidamente. En

1863, probó otra vez: «Por entonces, lo que quería era ayudar en serio, y no en base a ningún instinto, sino motivado por un amor patriótico, plenamente consciente, que me llevó desde entonces a desear convertirme en soldado. Pero no cabe excluir que se deba a una conexión completamente diferente, completamente distinto de mi destino futuro».

En 1866 se dirigió al Ministerio de Guerra Prusiano. La batalla de Königsgrätz apresuró este intento; pero ni en 1868 ni en 1870 consiguió tampoco la meta de sus deseos. Una solicitud directa al Emperador tuvo éxito, finalmente, en 1874; pero antes de referirme a ella, debo hablar aún de los acontecimientos que tuvieron lugar entre 1872 y 1874. En junio del 72 salió del negocio de Berlín, para regresar a Offenbach; fue entonces cuando le acometió con fuerza el demonio de llegar a convertirse en soldado, aunque él habría utilizado gustosamente su tiempo libre en proyectar su obra filosófica, «cuyos materiales, completamente desordenados constituían un verdadero caos, que en parte se encontraba escrito ante mí, y en parte solo tenía en la cabeza». Le explicó a su hermana que debía ahora entregarse a su meta general; y, en cualquier caso, debía dirigirse con ella a Offenbach, aunque probablemente debería abandonarla pronto de nuevo. Ella le respondió que no podía vivir sola con su padre, y él se dio cuenta de que no podría llevar a cabo su plan sin ocasionar una gran infelicidad. «Cuando el demonio advirtió que debía verse frustrado, brotó como un brote de rosa bajo el beso de la luz el amor a mi trabajo filosófico, que hasta entonces había permanecido encerrado. Creció día a día, hasta absorber completamente mi ánimo. Si quisiese ahora describir cómo completé mi primer esbozo en tres meses; cómo lo dejé de lado, y estudié otra vez a Kant y Schopenhauer, línea por línea; cómo luego terminé en cuatro meses un segundo proyecto, tres veces más amplio que el primero; cómo creció mi conocimiento; cómo llegó a mí, igual que se desliza una montaña, abriéndose ante mí el más maravilloso y encantador castillo, en el que encontré mil veces más de lo que hubiese podido esperar el más inteligente vuelo de mis pensamientos; si quisiese describir ahora todo esto, podría mostrar la esencia del

destino, que es conducir a cada individuo con seguridad hacia la felicidad de la redención, más claramente que a cualquier otra parte».

Pero entonces le habló de nuevo el demonio, que parecía decirle: «Amigo, la posición de las estrellas es adecuada y favorable. En invierno habrás terminado tu significativo sistema filosófico, y sin duda sentirás un gran vacío en ti. ¿Cómo pretendes llenarlo? Has puesto tu alma entera, todo aquello que te ha llenado desde tu juventud, la plena riqueza de tu mundo de pensamientos, en la obra, y sé que no emprenderás ningún trabajo filosófico nuevo. ¿No sería conveniente que descansaras en paz? La teoría está completa; ahora ha de llegar la praxis; ¿y qué otra acción práctica podría seguir a la eminentemente teórica que ingresar en el glorioso ejército alemán? Tú eres, ciertamente, uno de esos raros filósofos agraciados, como Cleantes y Spinoza, que han vivido como enseñaron; ¿y he de revelarte el secreto de tu obra? Tu obra filosófica es solamente el reflejo de tu amor hacia mí; es él el que te ha inspirado cada palabra; en ella únicamente me has glorificado a mí, y me has hecho inmortal con ella. Y adviértelo bien, sin haber sido infiel a la verdad, esa casta y excelente diosa. Tengo hermanos ilusos, diablillos e incluso diablos, que allí donde actúan se dice y defiende con la mayor fuerza aquello que resulta imposible sostener; pero yo soy bueno y puro, claro y brillante; y como soy así, mi ímpetu, mi pasión es una virtud inapreciable. No es algo que resulte fácil de captar: solo en la unión de tu espíritu con el mío puedes escribir tu obra, y por eso esta obra es tan verdadera de principio a fin, pues es solo el reflejo de tu amor hacia mí; porque yo soy por naturaleza lo que enseña la verdad: un carácter de espíritu noble. Aquello que enseñas en tu ética, lo experimentas desde hace tiempo, sí, lo has experimentado siempre. Pero lo que enseñas en tu Política, la total entrega a lo general, es lo único que coronará tu vida. Quien como tú tiene un alma fogosa, puesto que la cuestión social, como tú mismo has enseñado, no puede solucionarse sino desde abajo, tiene su lugar en aquel puesto donde se cumple el movimiento principal: el puesto de la humanidad, allí donde ella, bajo rayos y truenos, y entre fuertes dolores de parto, trae a la existencia la configuración y la ley de una nueva época. Y este lugar es el ejército alemán».

También la razón calculadora concluyó lo mismo. Se declara listo para utilizar su pequeño patrimonio adquirido en Berlín, para que su familia pudiese vivir libre de cargas y sin problemas durante el tiempo en que fuese soldado. «Debía acabar mi proyecto lo más tarde a finales de septiembre, y esta obligación me dio unas energías que nunca antes había conocido. Trabajé con una fabulosa facilidad. A menudo, me parecía como si transcribiese mecánicamente lo que un espíritu ajeno y más poderoso que el mío me dictaba: así de concentrado y compacto se encontraba mi ser. ¿Cómo podría describir el placer de crear que sentía por entonces?»

Pero en aquel momento tuvo lugar el crack de Viena, y con él se vinieron abajo todos los planes de Mainländer. A finales de septiembre, cuando había terminado el proyecto, le pareció evidente que no podía llegar a ser soldado, y que no podía realizar su obra, sino que debía ser otra vez comerciante. De nuevo encontró un puesto en Berlín en el Deutsche Bank. Se convirtió, como él mismo dice, en alguien que se observaba de manera artificiosa y poco natural: «Dicho suavemente, una parte de mí se sentó en el parterre, llena de ilusión, pero desinteresada, viendo a la otra parte de mí mismo retorcerse y doblarse en la escena, como si fuese un gusano. Expresado con más fuerza: mi espíritu estaba firmemente decidido a practicar, sin pestañear, una vivisección de mí mismo».

Los tormentos duraron dos meses. Luego anunció, después de una dura lucha interna, su posición: «Permanecí algunos días presa de un talante verdaderamente ensoñador. Mi estado de ánimo estaba como concentrado, y parecía inmóvil en su núcleo más íntimo. Y entonces, de nuevo, un candente y brillante relámpago espiritual golpeó mi corazón, llenándome de un insuperable anhelo de morir. Y con él, comenzó una nueva vida para mí. Hasta entonces, vivía yo en una obediencia incondicional frente al destino, de manera que hubiese ejecutado su orden más terrible, pero no me había *reconciliado* con él, sino que hubiese estado abiertamente descontento con él; ahora, en cambio, comenzó un período en el que yo, por convicción *y* con *amor,* me sacrifiqué al destino. Había tenido lugar eso que los cristianos llaman el efecto de la gracia. Como prende la fe en el corazón del cristiano tocado por la gracia de Dios, y eso le

capacita para asumir todo lo que Dios le manda, tanto malo como bueno, con idéntico agradecimiento, así había inflamado mi alma en aquellos días sofocantes el conocimiento del destino, heredado desde hacía tiempo por el espíritu. El efecto era el mismo que el que experimenta el cristiano transido de Dios: no me *preocupaba* por el *día siguiente*, sino que peregrinaba desde ahora con una tranquila e inmutable confianza en lo que pudiese traerme el destino, aunque fuese la más dolorosa enfermedad, o una muerte repentina, pues sé que *yo mismo he elegido antes de que surgiese el mundo todo aquello que me conviene* y que es lo mejor para mí. Y así –concluye Mainländer esta sección–, hice en Berlín, donde fui tan en mi contra y con el corazón lacerado y sangrante, una ganancia inconmensurable, que nadie me puede arrebatar».

Después de dejar su puesto, quiso desempeñar otro en Frankfurt; pero entonces decidió, creyendo que era su sino, llegar a ser soldado por fin, a finales de otoño. Una instancia al Emperador, fechada el 6 de abril de 1874, tuvo éxito, y se le permitió inscribirse. Después de una serie de negociaciones, se le aseguró que en otoño ingresaría en los Coraceros de Halberstadt. Intencionadamente, había escogido el más duro servicio en el cuerpo de caballería. En virtud de la misma exigencia ascética, quiso también servir tres años como soldado raso, aunque se le había aconsejado que solicitase realizar un servicio de un año. En una carta al Coronel del Regimiento Halberstadt, declara una vez más de forma meridiana sus planes: «El amor a la patria es el primer impulso que actúa en mí. El conocimiento de que el hombre debe lo mejor que tiene al Estado: su educación, su formación, en suma, todos los fundamentos sobre los cuales puede alcanzar su verdadero destino, despertó muy pronto en mí el agradecimiento hacia el Estado, y la voluntad de hacer sin problemas los sacrificios individuales que fuesen necesarios para su conservación y poderío. No pertenezco a esos astutos que quieren disfrutar de las ventajas de lo público, pero desean liberarse de las cargas que ello implica; y así, no me tengo por liberado del servicio militar (anteriormente, él había comprado su exención, según una costumbre habitual en Offenbach), sino que este se ha visto aplazado por determinadas circunstancias; pero ya no hay más tiempo que

perder. Basta lanzar una mirada clara sobre la marcha del mundo, y profundizar en lo más básico de la historia, para aprender que incluso el pueblo más grande, a pesar de su independencia, solo es un miembro más de la Humanidad, que tiene un curso de desarrollo conjunto y unitario. Además, es una ley histórica que un Estado tiene siempre un papel dirigente, y ciertamente tanto tiempo como esté justificado para ello. Pero resulta completamente indudable que al Imperio Alemán, tan gloriosamente surgido, se le ha transmitido el papel dirigente para el próximo período histórico, y que bajo la protección de su espada la cultura general hará un gran progreso. Un corazón fuerte, que no se vea prisionero del estrecho círculo del egoísmo, ha de entusiasmarse con ello, y ha de surgir en él la ardiente exigencia de colaborar y luchar por la elevada meta de la Humanidad. Quiero, pues, cumplir con mi deber hacia el Estado sin dilación, *y* colaborar con todas mis fuerzas por el bien de la Humanidad».

El fragmento concluye con las siguientes palabras: «Mi demonio quería que diese el paso, y mi espíritu lo aprobó. Esta armonía entre ambos, tan rara, me fortaleció para lo que me esperaba. Pero quien ha leído atentamente esta historia de un soldado, habrá visto también que existe una armonía muy significativa entre mi voluntad y la otra cara del destino, que no está en nuestro poder, es decir, el *azar*, que ha ido cambiando tan a menudo como ha sido necesario, el escenario, en función de mi deseo. Mi alma afronta lo que llega con una calma inexpresable».

Durante el verano siguiente (1874) concluyó en Offenbach la *Filosofía de la redención*. «Entonces empezó una vida encantadora, un florecimiento espiritual cargado de dicha y de felices perspectivas. Esta vida duró cuatro meses completos: junio, julio, agosto y septiembre. Mi sistema se hallaba completamente claro, consecuente y redondo ante mi espíritu, al que animaba un impulso creador que no necesitaba verse azuzado por el látigo del pensamiento, que me decía que *debía* terminar y estar listo el 28 de septiembre, pues el 1 de octubre debía vestir el uniforme real. Mi confianza en el destino era casi fanática, y mi manera de vivir muy simple. Me levantaba a las 7 de la mañana, y trabajaba hasta las diez. Luego, tomaba un baño benefactor en el Main, que estaba cerca, y cuya amada corriente patria

me ha ayudado a escribir mi obra. ¡Oh, cuánto me fortaleció! A las doce comía rápidamente, y trabajaba luego, sin interrupción, hasta las siete de la tarde. Cuanto más calor hacía, más cómodo me sentía, y tanto más fluida era la corriente de mis pensamientos. Con el calor diurno, me inclinaba, pensativo y feliz sobre mi sistema, que iba adelantando. La Analítica pasó a tener doble extensión, y la Física estaba completa. Pero, cuando estaba a la mitad, perdí repentinamente el hilo. Me estremecí, me vestí rápidamente y vagué durante cuatro horas con el calor sofocante por los bosques. ¡En vano: no volvía a encontrarlo! Permanecí tres días en este infierno. Estaba en ascuas, y miraba temblando la fecha del 28 de septiembre, que iba aproximándose cada vez más. Esta cercano a la desesperación, y decidí suicidarme, si las cosas no cambiaban pronto. Pero una mano suave me sacó de nuevo del infierno; encontré, por fin, el hilo, y más brillante que nunca; y desde entonces no se me ha escapado de la mano. Así, pasaron los meses como si fuesen días, y la obra se aproximó a su conclusión. La Estética, la Ética y la Política casi estaban terminadas, y habían aumentado considerablemente de tamaño, al tiempo que escribí la Metafísica completamente de nuevo, pues en el segundo proyecto tenía solamente dos páginas. Por fin, la obra estaba lista.

¡Ahora he forjado una buena espada,
y valgo lo mismo que los otros caballeros;
ahora golpeo, como cualquier otro héroe,
a los gigantes y dragones en el bosque y en campo!

(Ludwig Uhland, *Sigmund Schwert*)

Así era feliz, sentí que había forjado una *buena espada*; pero al mismo tiempo sentía un helado escalofrío al penetrar en una senda, que era la más peligrosa que había transitado ningún filósofo antes de mí. Atacaba temibles gigantes y dragones, todo lo existente, todo lo sagrado y digno que hay en el Estado y la Ciencia: Dios, el monstruoso "infierno", el concepto de género, las fuerzas naturales, el Estado moderno..., y dejaba valer en mi nudo ateísmo solamente al individuo y el egoísmo. Mas no: por encima de ambos, se encontraba el resplandor de la unidad divina premundana, la

irresistible corriente que conduce todas las cosas del mundo, que se encuentran en conexión dinámica, o, para hablar con Cristo, el Espíritu Santo, que es el más importante de los tres seres divinos. Sí, él se encontraba "abarcando con alas de paloma" lo único real que hay en el mundo: el individuo y su egoísmo, hasta que se extingue en la paz eterna, en la nada absoluta».

Ahora su hermana debía buscar un editor. Según la carta que dirige a ese futuro editor, él no quería que figurase su nombre como redactor de la obra: «Para esta obra –dice–, yo soy *Philipp Mainländer*; y quiero serlo hasta la muerte, y para siempre».

A finales de agosto la *Filosofía de la redención* estaba pasada a una copia en limpio. Él tenía aún algo de tiempo antes de partir, y le acometió un nuevo pensamiento. Cuando hablaba con su hermana de «el Francfortés», pintándole a este como caballero de una Orden, afirmaba «verle en la ventana abierta en el segundo piso de la *Casa Señorial Alemana*, a la orilla del Main en Sachsenhausen, con los rasgos dulces y nobles, transfigurados por el oro del sol poniente. Tiene una cota de acero, que rutila sobre la túnica blanca», y fue entonces cuando le vino la idea de «fundar una Escuela Superior Libre, que rápidamente tomó la forma de una moderna *Orden de Caballeros del Espíritu*; una orden filosófica de luchadores del destino, de Caballeros del Espíritu Santo». «Mi actividad *teórica* estaba hecha; la práctica estaba introduciéndose, y fue comenzada *inconscientemente* por el demonio. ¿Había de desembocar la prosecución *consciente* en esta Orden?» Así, proyectó los estatutos de una Orden del Espíritu Santo (*Orden del Grial*), que figuran en el Segundo tomo de la *Filosofía de la redención*.

Llegaron los últimos días de septiembre. El 26, un día de otoño, maravillosamente hermoso, sin nubes, volvió una vez más a la tumba de su madre. Rompió una rama, y juró, alzando una mano al cielo, y en un estado de gran recogimiento y serenidad, guardar la virginidad hasta la muerte. «¡Cuánto había querido a aquella anciana mujer, que reposaba allí abajo! ¡Cómo había amado hasta la consunción, y en exclusiva, la imagen de su apasionada y genial madre! ¡Y cuán vehementemente había padecido por su dolor! ¡Qué

voluntariosa, palpitante y estremecedoramente orgullosa se erguía esta gran individualidad, con su piedad demoníaca! Ella había luchado a menudo, como Jacob, con Dios, y le había vencido. Como ella contaba, así había arrancado a su segundo hijo, a golpe de oración, a Dios, que le tenía consagrado a la muerte; y resultaba imposible no *creerla* cuando lo contaba. ¡Y esta mujer, con ese amor materno, verdaderamente salvaje, debía más tarde *lamentarse amargamente* de haber reconquistado a su hijo de los brazos de Dios! Pensaba en cómo su océano espumeante y atronador, se había convertido en mí en un mar terso y azul; mas ¿no era el mismo océano? Admirablemente fortalecido para afrontar todas las penalidades que me esperaban en Halberstadt, abandoné el cementerio ajardinado, que resplandecía bajo los rayos del sol poniente».

Lo que sigue, lo relata Mainländer bajo el epígrafe titulado *Mi vida como soldado*. Esta historia soldadesca es extremadamente interesante, especialmente para aquellos que conocen nuestro ejército, por haber realizado su propio servicio militar en él. Mainländer aparece en ella tan buen camarada como modelo de soldado eficiente. Arrastró los servicios más duros como cualquier soldado común. Después de las maniobras, abandonó el ejército, en el que se proponía pasar tres años, con la graduación de cabo, por causas de fuerza mayor. Aquí solo voy a referirme a pocas cosas, solo a lo más relevante de aquel período.

Provisto de una pequeña colección de libros –gramáticas inglesas, francesa e italiana, un diccionario de francés, el *manual del budismo* de Spence Hardy, Tácito, Gil Blas, Leopardi, un manual de aritmética, una gramática alemana («por si había que dar lecciones a camaradas pobres y suboficiales aplicados») y la *Teología alemana*–, viajó hacia Halberstadt. Su especial situación en la época de su alistamiento la caracteriza con las siguientes palabras: «Cumplí por aquel tiempo –el 5 de octubre– 33 años; ¡y debía figurar como recluta, junto a jóvenes de 19 y 22 años! Descendí de las cómodas relaciones burguesas a las rudas condiciones de total privación que corresponden al estado de soldado. Hasta entonces, había trabajado casi exclusivamente con la pluma y la cabeza, y me había deleitado

con los genios de todas las épocas, y ahora debía cardar las crines de los caballos, limpiar el establo, blandir el sable y conformarme con el estrecho círculo de pensamientos que poseen las clases más bajas del pueblo. Amaba la soledad, y me estremecía ante el más mínimo contacto exterior de mi individualidad, como podía hacerlo un sensitivo; amaba apasionadamente el silencio, tanto más cuanto más profundo y total fuese; y ahora debía pasar tres largos años en un cuartel. No creo que haya ningún hombre que tenga un impulso tan irreprimible hacia la libertad como el que tengo yo: el aire de la libertad constituye mi propia existencia... Y ahora debía someterme incondicionalmente a las órdenes de tenientes de caballería de dieciocho años, y de jóvenes y rudos suboficiales, para llegar a ser cabo. Pero, como si hablasen conmigo dos espíritus diferentes: uno que captase estas palabras, con toda su lacerante agudeza, y otro que consolaba y curaba mis heridas, fui pasando por todo». El logro más importante con sus camaradas lo expresa con estas palabras: «Yo he puesto en el pecho de mis camaradas, situados en puestos inferiores, principios generales de justicia y humanidad, principios a los que antes ya había llegado, llevado por la conclusión de que es mi deber consagrarme a los asuntos de los inferiores y despreciados, para conducirles a una vida superior; y así, ahora deseo luchar por ellos por amor. Ahora los veo como queridos amigos, que darían su vida por mí; también veo que los descarriados y malvados solo pueden domesticarlos a palos, porque las relaciones sociales de nuestros días hacen que en los sórdidos agujeros que habitan estos miserables huyendo de la luz no penetre ningún rayo, de manera que ningún grano sano puede crecer allí. ¡Cuántas cosas han brillado en mí, cuando he lanzado una mirada a este desconsolador vacío; cómo hubieran deseado mis dedos configurar este material humano; cuán dulce ha llegado a ser mi juicio sobre estos individuos rudos y bajunos, sobre ladrones y asesinos; con cuánto afán ha luchado en mi alma ardiente la decisión de llegar a ser un Guillermo Tell, que no pertenece a ningún partido, y sigue su camino en solitario, un Tell de la libertad social! ¡Estad tranquilos, queridos compañeros de armas, buenos camaradas! ¡Un ojo fiel os vigila, una cabeza sana piensa por vosotros, y dos manos puras actúan en favor vuestro!»

Daré un par de imágenes de los inicios de este nuevo período de su vida: Nuestro filósofo coge de la camareta todo su equipo, y marcha hacia su alojamiento. «Busqué un coche de punto, pero en vano; y tampoco encontré por ningún sitio un sirviente o un porteador. "Así ha de ser", me dije, cobrando tanto ánimo como el que tuvo Buda, según narra Spence Hardy, cuando él, el hijo malcriado del rey, debió comer por vez primera el arroz, mendigando y sucio. Pero *él se lo comió*; y *yo seguí adelante*, al tiempo que me consolaba y me erguía, igual que lo había hecho él. El camino era largo, y yo ofrecía, sin duda, una imagen penosa. Iba cargado como un asno. En el brazo izquierdo colgaba el traje de paseo y el pantalón de tela azul, el abrigo, el capote civil, mis pantalones de civil y mi chaleco; en la mano izquierda, sostenía mis propias botas y la gorra de coracero; en la derecha, mi sombrero, dos latas y dos cepillos. Además, cada dos minutos chocaban las espuelas con las botas; el largo sable se me metía a menudo entre las piernas, el casco de acero oscilaba sobre mi cabeza, y el sol me daba de lleno». Un poco después, cuando ya había comenzado el servicio, un suboficial le mandó traer lleno un cubo de agua. «Obedecí. Él tenía 26 años y yo 33. Busqué el balde y fui a la fuente. Desde el piso superior de la casa del guarda, se veían las hijas pequeñas del oficial veterano, que se reían en su fuero interno, y señalaban al coracero con gafas y el delantal azul, que vacilaba un poco al tener que llevar dos grandes cubos de agua. Y otra vez me dije: "Mira fijamente hacia delante, y no te tuerzas ni a derecha ni a izquierda", mientras notaba que empezaban a agolparse unas lágrimas en mis ojos. "Has adoptado la figura de sirviente, como corresponde a la grandeza que te caracteriza. ¡Aguanta!" Y los ángeles que me sirven no faltaron. Como una paloma con las alas abiertas y protectoras, flotaba el pensamiento de la redención sobre mi alma, y mientras traía el agua, el ojo espiritual se perdió en la dorada lejanía, lleno de reposo y de paz. "*And Buddha thought: Were I to endanger the reception of Buddha ship, how could the various orders of being be released from the sorrow of the existence? [Y Buda pensó: ¿habría de poner en peligro la recepción de la doctrina de Buda, acerca de cómo pueden ser liberados los distintos órdenes del ser de la triste existencia?*"- Y así, he soportado toda la amargura, todo el ajenjo de mi nuevo círculo de trabajo, siempre manteniéndome como si flotase

sobre la ocupación inferior, y fijando la feliz mirada en mi meta, la luminosa cúspide que se alza en medio de la noche, hasta que el cáliz espumeante del aire libre, que reside en la vida del caballero llegó a mis labios. Afirmo, con osadía, que ningún soldado, mientras los haya, ha gozado tan puramente del placer, de toda la poesía, que se encierra en la vida de un caballero como yo, porque, ante todo, siempre podía decirme: "Has elegido esto sin ninguna coacción exterior"; y luego, porque yo, fija mi mirada en una iluminada altura, en seguida me he hecho insensible a los alfilerazos y pequeñas miserias de la monotonía diaria. Esta es la bendición de la que participa aquel que renuncia al mundo. En su mesa solo están dispuestos los preciosos, libres y puros goces de la vida».

El servicio agotador le absorbió entonces por completo; su trabajo filosófico, junto a todos los pensamientos sobre la patria, las personas allegadas, y la política diaria, los perdió de vista. «Como dice Emerson –señala– fui *a victim of the nearest object* [víctima de la inmediatez del objeto]; pero –añade– mi vida espiritual mantenía su pulso, tan fresca, en todo ello, aunque no llegase todo esto a mi conciencia. Corría como una corriente en invierno, bajo la superficie helada. Era algo que podía observar claramente, cuando se rompía por aquí o por allí la cubierta, y un pensamiento totalmente desconocido, referido a la ampliación de puntos concretos de mi obra, cruzaba repentinamente, como un relámpago nocturno, mi cerebro».

Y en marzo de 1875, cuando ya se había habituado a todo, y se había convertido completamente en soldado, «la cubierta helada se rompió por entero, y –la imagen es muy gráfica– mi espíritu brotó y corrió, como una corriente cubierta con placas de hielo. Era un increíble revoltijo; los pensamientos se rozaban, empujaban y acumulaban, hasta que, finalmente, de nuevo en la superficie libre del hielo, el sol, la luna y las estrellas se reflejaron con un ondulante suspiro. Allí se estaba incubando, ante mí, el germen de un segundo tomo de la *Filosofía de la redención*: *tres* maravillosas figuras, nacidas en el rincón más secreto y oculto del taller espiritual durante el invierno, se presentaron, suave y bonanciblemente, en la superficie: el *verdadero*

idealismo y la *Trinidad cristiana*, en la clara y cálida luz de la razón y del *socialismo*».

Expondré aquí un delicado rasgo de Mainländer como *hombre*, en relación con unas maniobras, en las que participó con entusiasmo: junto con algunos camaradas, visitó una institución para ciegos, y quedó profundamente conmovido: «Sentí una profunda compasión por esos niños, que, no obstante, se vio superada por el interés en lo que estaba viendo. Pero la compasión se desató por completo, cuando fuimos a la sala de música, y sendos coros de muchachos y muchachas cantaron a dos voces la canción popular de Turingia: "Ah, cómo es posible, entonces..., etc". En sus ojos inmóviles, que jamás habían sentido el estímulo de la luz, que nunca habían visto ni a sus padres ni a sus madres, ni una puesta de sol, ni la aurora, me sobrecogió todo el dolor de la humanidad. Creí que la melancolía iba a ahogar mi corazón. Cuando, en fin, un chico se sentó al órgano, y tocó: "Jesús, mi esperanza", y vi pasear casualmente, durante la ejecución de la pieza, a los oficiales y damas de la casa por una veranda, el terrible contraste entre pobreza y riqueza, y el tremendo padecimiento que hay en este mundo calaron tan profundamente en mi alma, que no me pude contener, y lloré como un niño.

No haber nacido es la suprema razón;
pero una vez nacido, procede volver
lo más pronto posible
al origen de donde se ha venido.

(Sófocles, *Edipo en Colona,* I, v. 1129)»

El 1 de noviembre de 1875, transcurrido su año de servicio militar, llegó a Offenbach. Cuando hubo retornado, creyó conveniente conseguir las pruebas de imprenta del primer tomo de la *Filosofía de la redención*, y añadirle una selección o espiga de pensamientos. «Puesto que ninguna voz me hablaba, y fuera reinaba un silencio mortal, respondí a la pregunta: "¿Y ahora, qué?" con un anhelante arrebato del corazón hacia un reposo absoluto». Pero la cosa transcurrió por otros derroteros. Revisó el manuscrito de su obra; y entonces comenzó la segunda mitad de su biografía, pues en diez días escribió su primera y única novela corta, titulada *Rupertine*

del Fino, que redactó «solo porque mi hermana sostenía que no *podría* escribir ninguna novela». A continuación, proyectó, entero, el *segundo* volumen de la *Filosofía de la redención;* y todo esto en cinco meses. «Y, mientras escribía, nació en mi corazón la sofocante piedad hacia la humanidad: ahí habló, de pronto, con voz clara y alta, el hálito divino en mí, diciéndome: "*Aún* no estás *agotado*; *aún* debes servirme. Luego, ingresa en la paz eterna". Hacia unos dos años, le había explicado a mi hermana que yo *no puedo* trabajar para el pueblo y el Estado más que con la *pluma*; pues todo mi ser se rebela ante la idea de lanzarme al torbellino de la sociedad. Hoy, un violento torbellino me impulsa a lanzarme en medio del pueblo. Y si mi madre, levantándose de su tumba, tratase de impedírmelo, pasaría por encima de su cabeza. Inconmovible en mi fuero interno, desprendido ya de todo, solo quiero tener la conciencia de actuar en pro de la humanidad; es la única agua que puede apagar la compasión que siento en mi pecho.

El Señor es mi luz y salvación;
¿De quién habría de tener miedo?

(David)

¡Esta es mi esperanza!

¿Hay un arnés semejante a la pureza del corazón?
El luchador justo está protegido tres veces;
y desnudo está aquel que guarda la injusticia en la conciencia,
aunque esté recubierto de acero.

(Shakespeare)

¡Esta es mi arma!

Vuelvo al mundo completamente solo, sin la menor perspectiva de éxito; y, sin embargo, sé que venceré, porque no deseo otra cosa que la paz del corazón».

Dado que él solamente podía encontrar apoyo en su individualidad ante la inminente lucha que se avecinaba, desplegó su

intimidad en este diario, que, como dice al final, era su única arma, y que soñaba habría de ser la corona de flores depositada sobre su tumba. Pero el salto al mundo no se produjo. No queda claro qué le llevó a cambiar su decisión, y adoptar un camino diferente, y a dar un paso hacia la muerte. El diario acaba el 7 de marzo de 1876. El 31 de ese mismo mes, tenía el primer volumen de su obra entre sus manos. Algunos testigos de fiar afirman que les había manifestado que ahora su vida carecía ya de objetivo. En la noche del 1 de abril puso fin a su existencia. Sus restos reposan en el Cementerio de Offenbach.

DISCUSIONES CON MI DEMONIO[1]
MIS TIEMPOS DE SOLDADO
DE
PHILIPP MAINLÄNDER

Editado con una introducción de Walter Rauschenberger

Traducidas por ver primera al español por Manuel Pérez Cornejo, *Viator*

En: *Preussische Jahrbücher*. Band 198, pp. 269-278, Verlag von Georg Stilke, Berlín, 1924.

Introducción

[269] Philipp Mainländer nació el 5 de Octubre de 1841 en Offenbach a. M., de ahí la elección de su seudónimo literario. Su auténtico apellido familiar era Batz. Su bondadoso corazón lo heredó por parte paterna, y por el lado materno, heredó una disposición anímica melancólico-ascética y una inclinación a la especulación filosófica, fuertemente ligada a ella. Tanto su madre como su abuela fueron llevadas al matrimonio en contra de su voluntad, y por eso mostraron a lo largo de su vida un rechazo interno hacia el matrimonio, lo que es sumamente importante para enjuiciar la personalidad de Mainländer: «Todos somos hijos de un estupro marital», dice Mainländer de sí mismo y de sus hermanos. Este hecho arroja una luz peculiar sobre la doctrina mainländeriana de la redención a través de la virginidad, que es uno de sus pensamientos favoritos.

Entre sus hermanos, la más próxima a él fue su hermana Minna, con la que editó conjuntamente su poema dramático *Los últimos*

[1] El término *demonio* (*dämon*) en Mainländer tiene el significado que daban los antiguos, y más recientemente Goethe, al concepto de *daimon* o genio personal.

Hohenstaufen. Por deseo de su padre, Mainländer se dedicó al comercio y se incorporó a un empleo en Nápoles. Esta estancia napolitana fue de gran significación para su desarrollo. En la soberbia naturaleza del sur fue donde despertó la predisposición poética que latía adormecida en él junto con la filosófica. También para esta última disposición llegó en Italia el día más grande de su vida. En 1860 cayeron en sus manos casualmente las obras de Schopenhauer. Se compró un ejemplar de *El mundo como voluntad y representación*, y se sumergió en su lectura hasta el fondo. Leyó toda la noche, hasta que se hizo de día, y sintió que «un acontecimiento de inconmensurable significado» había tenido lugar en su vida. Desde entonces, la filosofía de Schopenhauer se convirtió en plena propiedad suya, y, en un momento de inspiración, prometió a Schopenhauer ser «su San Pablo».

Tras la muerte de su madre (1865), que era la persona a la que amaba por encima de cualquier otra, y con la que había pasado en Offenbach los últimos años de su vida, proyectó las líneas fundamentales de su propio sistema. En 1874, sus estudios condujeron a la conclusión de su obra principal: la *Filosofía de la redención* (1ª parte), que constituye la más consecuente representación del pesimismo de la historia de la filosofía. Mainländer, como su maestro Schopenhauer, logró construir su sistema de una manera relativamente rápida [270] y directa: ambos consiguieron definir su concepción del mundo hacia la tercera década de su vida, sin cambiarla ya. También existe cierta afinidad entre las maneras de pensar de ambos. Mainländer recuerda un poco, como Schopenhauer, a los filósofos presocráticos de la antigua Grecia, que profundizaban con los ojos bien abiertos en los rasgos esencial del ser y los fijaban en pensamientos dotados de plasticidad. La intuición del mundo era el suelo nutricio de su filosofía, y no esas vacías abstracciones conceptuales, en las que se había movido por largo tiempo la filosofía alemana. En las obras de Schopenhauer vive algo del rocío y del olor a tierra de la antigua filosofía griega, y un reflejo de todo ello también cae sobre la obra de Mainländer.

La filosofía de Mainländer es un eudemonismo, en un grado aún más alto que la de Schopenhauer. La redención es su *leitmotiv*, como se deduce ya del título de su obra principal. Toda vida es sufrimiento, y el concepto de «vida bienaventurada» es, para

Mainländer, igual que para Schopenhauer, contradictorio en sí mismo. Pero en Mainländer el talante pesimista está significativamente acentuado. Mientras la filosofía de Schopenhauer acaba en una nada «relativa», y deja abierta la posibilidad de un ser inaprehensible y carente de denominación, en Mainländer aparece en primer término la propensión hacia la nada absoluta. Esta es su meta suprema, que espera con anhelo. «Pues los muertos no pueden padecer dolor alguno». (*Sófocles, Electra*). Mainländer no se aventura a ofrecer apenas una fundamentación de las carencias e imperfecciones de este mundo, que cuentan para él como algo inevitable. Está tan profundamente convencido de que el no-ser es mejor que el ser, que, según él, incluso la Divinidad prefiere salir fuera de su plena suficiencia, de su supra-ser, y extinguirse en el seno beatífico del no-ser. Todo el proceso cósmico es concebido como el movimiento del ser más elevado (Dios), a través del devenir hacia el beatífico reposo del no-ser. Actualmente, el proceso se encuentra en el estadio del devenir, de la disolución de la Divinidad. No podría hallarse una expresión más fuerte del pesimismo.

En su aguda obra [*Schopenhauer und die indische Philosophie*, 1867, p. 21 y ss.] Max Hecker compara la relación de Schopenhauer y Mainländer con la de Platón y Aristóteles. Si Schopenhauer, igual que Platón, prefirió permanecer en la luminosa altura de la idea, Mainländer enseña, igual que el gran Estagirita, la necesidad de volver al mundo de la estricta inmanencia. Ambos, Mainländer y Aristóteles, transfieren toda la realidad a lo particular, al individuo; ambos, en contraposición a sus maestros, asientan sus pies [271] conscientemente en el suelo de la experiencia, para saltar a su vez en puntos importantes por encima de ella, pues el supuesto de la Divinidad pre-mundana y extinta de Mainländer es tan metafísico como la del Dios viviente de Aristóteles.

Que Mainländer tenía un gran respeto por el budismo, esa «flor de Oriente», es algo que no necesita casi ni mencionarse. En especial, la Humanidad se mueve hacia el Estado social, en el que cada uno puede satisfacer sus necesidades (Mainländer es un socialista teórico), y desde aquí, se le abre al ser humano un camino más cercano a la solución: esa virginidad que Mainländer mismo se impuso voluntariamente.

La filosofía de Mainländer es, en lo esencial, el intento de reconducir la filosofía schopenhaueriana de la trascendencia a la inmanencia, como se pone de manifiesto, en primer lugar, en su teoría del conocimiento. Mainländer rompe con el idealismo trascendental de su maestro. Con excepción de su posición respecto de la materia, él es un realista. Espacio, tiempo y causalidad son, según él, formas del ser, independientes del sujeto cognoscente. En base a esta teoría del conocimiento, Mainländer supone la existencia de una pluralidad de cosas en sí, cuya cualidad es conocida por el mismo camino que Schopenhauer, a saber: la inmersión en uno mismo. La cosa en sí se desvela aquí como voluntad de vivir individual. Con ello queda puesto el fundamento para una determinada ética y doctrina de la redención.

Mientras Schopenhauer busca tender un puente por encima de los objetos e individuos, solo aparentemente separados, y, de conformidad con esto, ve el fundamento de la moral en la compasión, en el inmediato llegar a ser uno con el ser ajeno, en Mainländer la voluntad individual está separada en sí de cualquier otra, y por eso Mainländer busca el principio de la ética en el egoísmo natural. Lo único real para Mainländer es el individuo y su egoísmo. Y Mainländer piensa de un modo igualmente realista y naturalista por lo que se refiere a la redención. El proceso de redención, que consiste en Schopenhauer en el acto místico-trascendente de negación de la voluntad, se transforma en Mainländer en un proceso intrínseco al mundo, en un proceso del acontecer natural. Tanto el individuo, como el mundo en su totalidad, se mueven hacia la nada por sí mismos. El individuo alcanza esta meta a través de la muerte natural (con la que queda asegurada la redención de la individualidad, de una forma duradera y sin restos), y el mundo mediante la paulatina disminución y debilitamiento de la energía. Mainländer –sin dar más detalles– contrapone una ley del debilitamiento de la fuerza a la ley de la conservación de la energía, al tiempo que niega [272] la infinitud del mundo (pues, en caso contrario, no sería posible su redención), considerándola «una invención monstruosa de una razón perversa».

Tras terminar su obra principal, al cumplir treinta y tres años, Mainländer sirvió durante un año como coracero voluntario en Halberstadt. Consideraba este servicio como su deber para con el

Estado. Después, escribió en cuatro meses el segundo tomo de la *Filosofía de la redención*, su *Autobiografía* y una novela corta (*Rupertine*). El 31 de marzo de 1876 tuvo el primer tomo de su obra impreso entre sus manos, y manifestó que su vida carecía ya de objetivo alguno. A continuación, le puso fin.

El talento estilístico de Mainländer merece ser especialmente resaltado.

Entre su doctrina y su vida existe una completa concordancia; no solo ha planteado una doctrina, sino que ha vivido de conformidad con ella.

Discusiones con mi demonio

El barón Víctor Magnus murió en 1872, y catorce días después solicité mi despido. En septiembre abandoné Berlín, junto con mi hermana, todo tal y como había yo predicho proféticamente, con los medios para salvar a mi padre de la penosa vida que llevaba. Tenía una fortuna en efectivo de aproximadamente 4.000 DM.

Pero entonces sucedió algo muy curioso. Cuando yo, según la distribución de regalías, vi aseguradas completamente mis relaciones, se despertó en mi pecho un impulso vehemente, casi salvaje, de ser soldado. Al mismo tiempo, una voz que había en mí, me aconsejaba aprovechar el primer tiempo de la dorada libertad para llevar a cabo el primer esbozo de mi obra filosófica, cuyos materiales, sin revisar, se encontraban revueltos en un auténtico caos, en parte escritos ya, y en parte solo en mi cabeza. Había quedado tan exhausto durante mi vasallaje, que no podía pensar en absoluto en ordenar todo aquello, tan disperso. Pero esta voz que habitaba en mí, recibió un completo abucheo por parte del demonio, que quería hacer valer sus derechos, y le plantaba cara, con temible seriedad. Yo, consciente de esa dorada sentencia, según la cual «claudicar calma una gran desgracia», seguí la voz más amable, y decidí alistarme en un regimiento de coraceros en otoño. Cuando le anuncié esto al demonio, se volvió loco de alegría. Mi sangre retozó como loca, y nunca [273] olvidaré mi estado de entonces. Mis venas amenazaban con estallar; pero, aunque parecía como si no pudiese ser de otra manera, mi espíritu sonreía con ojos

cansados y cerrados, de manera bastante peculiar... pero, ¿por qué? ¡Maldita sea! ¡Si hubiese podido dar por entonces una justificación de todo ello! Pero ahora sé por qué...

Cuando comencé el segundo esbozo, se presentó de nuevo mi demonio frente a mí. Su apariencia era bella, exuberante y firme, y mentiría si dijese que no me gustaba extraordinariamente. Dirigió sus bellos y penetrantes ojos directamente hacia mí, acarició mis mejillas, y estaba tan agraciado que no pude por menos que darle un cordial beso. Había permanecido callado hasta entonces; pero ahora empezó a hablar, susurrando seductoramente en mi oído las siguientes palabras: «Padre amado y bueno, ¿qué hay de nosotros dos? Dentro de cuatro meses será otoño. Sabes que para entonces los voluntarios se habrán alistado, y me habías prometido el año pasado que tú, lo reconozco perfectamente, no podrías cumplir ese deseo que me acucia ya desde hace tiempo en vano, y deberías echarte atrás en tu decisión, pero que me apaciguarías ciertamente este año. Mira, siguió el muy pícaro, el camino está allanado: en otoño, tú tendrás tu desdichado sistema filosófico».

«¡Para ahí!», exclamé atronadoramente, y le planté con un poco de aspereza en tierra: «Detén esos ultrajes, o apago la luz que te anima. ¿Cómo te atreves, intrigante, a blasfemar en contra de algo como jamás ha fluido de una mente entusiasta? ¿Fuera, duende, fuera de mi vista, infame granuja!»

Mientras yo le increpaba tan duramente, él había huido hacía la esquina más profunda de mi alma. Allí estaba, como un niño amable, con el brazo derecho puesto sobre los ojos y avergonzado. Permaneció en esta posición tras haber hablado, y el muy tuno esperó su turno de palabra. Seguro que pensaba: «He cometido una tremenda estupidez; pero, ¿qué hacer? Aún no lo sé, pero una cosa está clara: debo dejar que se desahogue».

¡Oh, qué bien me conocía! Así que mantuvo su postura amable y graciosa, y yo proseguí, clamando: «¿No habré de decir de ti lo que le reprochó Goethe a tu hermano, el frescales de Cupido – *par nobile fratrum*!?»

¡Cupido, licencioso y obstinado muchacho!

Me pediste que te concediese cuartel algunas horas.
¡Cuántos días y noches te has quedado!
Y ahora, has llegado a ser el amo y señor de la casa. [274]
He sido expulsado de mi amplio campamento.
Ahora, me siento en la tierra, atormentado por las noches.
Tu traviesa y atizada llama sobre el fuego del hogar
Quema las provisiones el invierno y me bendice, pobre de mí.
Tú has cambiado y apartado mis utensilios;
Huyo, y he llegado a parecer ciego y loco;
Alborotas con tanto estrépito, que tengo miedo de mi pequeña alma,
Que huye, para escapar de ti, y limpia la cabaña.

¡Pero te equivocas, obstinado muchacho! Mi pequeña alma no huye para escapar de ti. Aún soy el amo de mi casa. ¡Mañana mismo te pongo de patitas en la calle! ¡Lo juro por los dioses inmortales! Y ahora, ¡fuera de mi vista! ¡Andando! Recoge tus cuatro bártulos, y después, ¡hasta nunca!

Sin embargo, él se mostraba un tanto perplejo, porque yo estaba tan encolerizado que no sabía cómo tomar mi diatriba, y temía que al final fuese en serio. Entonces, dejó caer los brazos, se hincó de rodillas, me miró con sus bellos ojos azules, llenos de indecible angustia, y abandonó lentamente su rincón, interrumpido por fuertes sollozos, hasta que al final, conmovido, dijo:

«Padrecito querido, no seas malo. Sabes que solamente odio tu espíritu y todo lo que él produce, porque te amo encarecidamente. Me han engañado los celos. Sé bueno otra vez: ¿Por dónde debo empezar, si tú me rechazas? Y pregúntate a ti mismo: ¿puedes prescindir de mí?»

Tanta desvergüenza me pareció ya demasiado. Le cogí del pelo y le sacudí con rabia: «Yo te mostraré si puedo prescindir de ti. Mañana, a primera hora, cuando el sol salga por encima de las montañas, también habrá algo que saldrá por el umbral de mi hospitalaria casa, y serás tú».

«Padrecito…»

«¡Calla, deslenguado y obstinado muchacho!»

«Padrecito…»

«Calla, te digo, que no sirve de nada. Estás pendiente de un hilo. Lo he jurado».

Entonces, dijo el muy cuco: «Sí, es verdad, lo has jurado; pero ha jurado por los dioses inmortales, y en tu inmortal sistema filosófico no queda ya sitio, ni para muchos dioses ni para uno solo; por tanto, puesto que tú no te equivocas, sabio infalible, también tu juramento se evapora –*sit venia verbo!*- como un vapor azul…»

Debo admitir abiertamente mi estupidez, pues me quedé desarmado. La flecha, cuidadosamente afilada había dado en medio [275] de mi punto débil, y yo nadaba en un mar de deleites.

Me dominé, sin embargo, y dije, con bastante frialdad:

«*Nour verrons demain, scélérat*». Ya sabes que odio todas las medianías, pues, como ha dicho el poeta:

No hacer nada a medias es característico del espíritu noble.

«Por eso te voy a conceder la gracia de proseguir la audiencia, sin prejuicio de la decisión irrevocable de mandarte al exilio. Pero he de pedirte, con toda seriedad que seas breve».

Él me lo agradeció con los ojos bajos, me cogió tímidamente la mano y me la besó. Perdóneseme la debilidad, pero mi corazón estaba de nuevo bien predispuesto hacia mi queridísimo picaruelo. Lo senté sobre mis rodillas y él prosiguió con modestia, pero siempre con los ojos bajos:

«Pues bien querido padrecito, la posición de las estrellas no puede ser más favorable. En otoño habrás acabado tu significativo sistema filosófico». (Ponía de relieve cada palabra y expresaba cada sílaba con claridad y lentitud, mirándome con la más grande seriedad. Habría podido estrecharlo de nuevo contra mí, pero me contuve.) «Sin duda sentirás entonces un gran vacío en ti. ¿Cómo lo llenarás? Has puesto en la obra toda tu alma, todo lo que te llenaba desde tu juventud, toda la riqueza de tu mundo de pensamientos, y sé que no volverás a emprender ningún nuevo trabajo filosófico. ¿No es pues necesario que al fin me concedas la paz a mí y de paso a ti mismo? La teoría está terminada, y ahora debe comenzar la praxis. ¿Y qué otra

praxis podría seguir a la teoría que ingresar en el glorioso ejército prusiano? Pues tú eres uno de esos raros filósofos agraciados, como Cleantes y Spinoza, que han vivido como enseñaron. ¿Habré de revelarte el secreto de tu obra?»

Tras esto, me miró con su amable rosto, que entretanto había cobrado de nuevo un toque de audacia. Los halagüeños pasajes de su discurso me habían impresionado involuntariamente, y el astuto canalla se había dado cuenta de ello, percatándose que de nuevo era dueño y señor de mi pequeña alma.

«¿Sigo? – preguntó, sonriendo».

«Sigue».

«Pues entonces, escucha. Tu obra filosófica es solamente el reflejo de tu amor por mí; es ese amor el que ha inspirado cada palabra, y es a mí, solo a mi [276] al que has glorificado y has hecho inmortal. Y ciertamente, adviértelo bien, sin ser infiel a la verdad, esa esclarecida y gloriosa dama. Tengo hermanos locos: diablillos y diablos. Allí donde ellos actúan, se dice y se defiende con todas las fuerzas aquellos que no puede sufrirse. Pero yo soy bueno y puro, claro y diáfano, y porque lo soy, mi vehemencia y mi apasionamiento constituyen una virtud inapreciable. No es difícil de entender. Solo uniendo tu espíritu con el mío puedes escribir tu obra, y por eso es tan absoluta y completamente verdadera, ya que únicamente es el reflejo de tu amor hacia mí, porque yo soy por naturaleza lo que enseña la verdad: un carácter noble y libre».

Al decir esto último, se puso pálido y sus ojos fulguraban, entrelazaba convulsamente sus manos, y apenas respiraba.

«Lo que tú enseñas en tu ética, yo ya lo he puesto en práctica desde siempre. Ningún ser humano se ha deleitado tanto como tú en lo bello, precisamente porque estás firmemente enraizado en tu ética, que es como una fina columna de fuego que se alza al frente de la humanidad, pues el juego de la vida se contempla alegremente cuando se tiene el tesoro seguro en el pecho. Aquello que enseñas en tu política, a saber: la total entrega a lo universal, es lo único que coronará tu vida. Si estuviese en el movimiento de la humanidad que la cuestión

social experimentarse una mejora desde hoy, 1873, y durante los próximos diez años, mediante un violento movimiento social desde abajo, entonces –no necesito, ciertamente, asegurártelo, pues tú ya me conoces– yo, en vez de aconsejarte que te alistases como un modesto, pero valeroso, miembro de esa construcción granítica que es el ejército alemán, te aconsejaría coger el fusil entre tus manos, y marchar a las barricada, para luchar por tus hermanos desheredados. Pero has probado clara y distintamente que en el próximo período histórico aún ha de dominar la ley de la rivalidad de los pueblos, y que primeramente debe resolverse la cuestión romana, habiendo de decidirse primero la lucha entre el Estado y la Iglesia. Siempre hay que actuar en pro de la humanidad. Por mil caminos distintos peregrinan los caballeros del espíritu y los samaritanos. Pero para aquel que tiene un alma fogosa, como tú, solamente hay un puesto, a saber: aquel en el que se cumple el principal movimiento, el lugar de la humanidad, que se proyecta bajo rayos y truenos y bajo la ley de una nueva época del ser. Ese lugar es el ejército alemán. He terminado». [277]

A estas palabras les siguió un profundo silencio por mi parte. Fueron como una ducha helada que caía sobre mí. Finalmente, le cogí al demonio de ambas manos, le aparté de mí cuanto podían mis brazos, nuestras miradas se encontraron, comprendiéndose mutuamente; y mientras a mí me dominaba una profunda seriedad, él sonreía beatíficamente. No se dijo ni una palabra, pero el desenfadado joven sabía que en otoño él estaría en la meta.

Se estaría equivocado si se creyera que el demonio lo es todo en mí. Como siempre, también consulté a la razón. El resultado de la seria ponderación fue que ella ratificó mi decisión cuando me declaré dispuesto a utilizar mis bienes adquiridos a disponer que los miembros de mi familia pudiesen desenvolverse plenamente sin obstáculos durante mi ausencia. Ahora parecía –sí, estaba convencido de ello– que los dados habían caído de forma irrevocable. Yo debía haber acelerado mi proyecto todo lo más hasta finales de septiembre, y esta obligación me dio una energía tal como no la había conocido antes, haciéndome trabajar con fabulosa facilidad. A menudo me parecía como si transcribiese lo que me dictaba un espíritu extraño, más poderoso que el mío: así de concentrado y reunido consigo mismo estaba todo mi

ser. ¿Cómo podría describir el hálito creador que sentí por entonces? Es imposible. Pero… ¡todo terminó de manera diferente a la que esperaba!

A comienzos de mayo descargó una terrible tormenta sobre el capital alemán, que recibió el nombre del «pánico de 1873». Yo fui de aquellos cuyas finanzas quedaron arruinadas por completo. La esperanza me ocultó durante semanas la verdadera situación. Debía ser así, porque si no, no habría podido llevar a buen fin mi proyecto.

Cuando llegó septiembre y la cosa no veía mejora alguna, el velo de la terrible imagen se levantó por completo. Hice una lista, que me mostró de forma aniquiladora que no era más que un mendigo y que además le debía a mi padre 2000 DM; a todo ello había que añadir (ahí estaba, negro sobre blanco ante mí) que le debía a la casa J. Mart. Magnus una suma considerable. ¿Cómo cubrir tales deudas?

Aún tenía la fuerza espiritual suficiente como para darle a mi obra una conclusión provisional. Sentía que precisamente sus últimos capítulos (la conclusión de la política y la metafísica), eran los más importantes, pero les faltaba algo, aunque no sabía qué. Dejé ambos a un lado, resignadamente, y convoqué a ambos: mi demonio y mi razón, y les pedí que me diesen algún consejo sensato. Fue el demonio quien habló primero:

«No puedes ser soldado». [278]

Le miré asombrado. Tenía arrugado el entrecejo, y un pliegue sombrío le recorría la frente. Sus ojos lanzaba relámpagos salvajes, y los labios estaban fuertemente apretados. Luchaba por contener las lágrimas pero no cayó ni una.

No le dije nada más, y le estreché la mano con fuerza. Entonces dijo la razón:

«Otra vez pasas a ser comerciante; no te queda otro camino».

«¿Ninguno?, pregunté en voz baja».

«Ninguno», fue la respuesta.

Winfried H. Müller-Seyfahrt

Ha realizado estudios de Teología evangélica, Filología alemana y Filosofía en Berlín. Su trabajo de licenciatura y su tesis doctoral versaron sobre la filosofía de Philipp Mainländer. Editor, autor, articulista, recensor y conferenciante, sus trabajos giran en torno a los pensadores integrantes de la Escuela Schopenhaueriana. Ha editado las obras de Philipp Mainländer y Julius Bahnsen, y es coeditor de los *Internationale Mainländer-Studien*. Es cofundador, y desde 2005 Portavoz y Presidente, de la *Internationale Philipp Mainländer-Gesellschaft*. Actualmente, vive como intelectual independiente en Berlín. www.mainlaender.de

Sandra Baquedano Jer

Es Doctora en Filosofía (Universität Leipzig, 2007). Actualmente es profesora asociada del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, donde investiga y ejerce la docencia. Sus principales áreas de investigación son la Filosofía Ambiental, y fundamentalmente, la cosmovisión de algunos pensadores alemanes de los siglos XIX y XX. Entre sus libros principales se encuentran: *Auditor ausente* (Fondo de Cultura Económica 2017), *Filosofía de la redención. Antología de Philipp Mainländer*. Fondo de Cultura Económica 2011 (Estudio preliminar y traducción de Sandra Baquedano Jer) y *Wille zur Phantasie. Versuch, das Nichts bei Schopenhauer auszuloten* (Peter Lang/Philosophie und Geschichte der Wissenschaften, 2007). Es autora de una serie de artículos publicados en diversas revistas indexadas de renombre internacional.

Oscar Fernando Burgos Cruz

Licenciado en Filosofía, egresado de la Universidad Autónoma de Guerrero. Realizó el Máster (2016-2018) en Humanidades por la misma institución (obtuvo el grado con la tesis: *El desarrollo del concepto de música en el pensamiento de Nietzsche: 1858-1880*). Realizó una estancia

académica (2017) en la Universidad de Málaga (UMA) con Marco Parmeggiani Rueda, reconocido especialista en Nietzsche. Su formación académica se centra en la filosofía de Schopenhauer, la escuela schopenhaueriana, la filosofía de la música y en la filosofía de Friedrich Nietzsche. fernandocruz91@hotmail.com

Carlos Javier González Serrano, ***Freigeist***

Editor, gestor y crítico cultural, docente, comunicador, traductor y escritor. Licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Máster en Estudios Avanzados en Filosofía (UCM) y Máster en Psicología del Trabajo y de las Organizaciones y Gestión de Recursos Humanos (UCM). Reconocido estudioso del movimiento romántico, el pensamiento de Hermann Hesse, Rosalía de Castro, Miguel de Unamuno, Philipp Mainländer y Arthur Schopenhauer, y el inconsciente en la historia de las ideas. Presidente de la *Sociedad de Estudios en Español sobre Schopenhauer* y secretario de la Sección Española de la *Internationale Philipp Mainländer-Gesellschaft* (IPMG). Director de *Schopenhaueriana. Revista española de estudios sobre Schopenhauer*. https://elvuelodelalechuza.com/
https://sociedadschopenhauer.com/

Slaymen Bonilla

Es, actualmente, investigador invitado, en la Universidad de Kioto y doctorante en filosofía por el Colegio de Morelos. Sus investigaciones giran en torno a la filosofía pesimista del siglo XIX y XX, a la filosofía budista (en especial a Nagarjuna) y a la filosofía náhuatl. Igualmente, sus esfuerzos van encaminados a la creación y desarrollo de una nueva teoría, a la que denomina «pesimismo utópico». Tiene más de cuarenta publicaciones (cuento, ensayo, poesía, etc.), tanto en revistas digitales como impresas, nacionales e internacionales.

Diego Eduardo Merino Lazarín

Filósofo mexicano cuya especialización se ha centrado en el pensamiento de los Filósofos Malditos (categoría que acuñó al lado del también filósofo Slaymen Bonilla), preponderantemente en Max Stirner, el Marqués de Sade y Albert Caraco, entre otros. Actualmente realiza una investigación sobre los capítulos interiores del Zhuangzi.

Asimismo ha dedicado estudios y realizado ensayos en torno a la estética de lo grotesco y lo siniestro.

Fernando Flores Bailón

Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro.), obtuvo el grado con la tesis: *Voluntad y eterno retorno en Schopenhauer. Pautas para desvelar la estulticia de la existencia humana*. Egresado de la maestría en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Su tesis del Máster se tituló: *Schopenhauer. Metafísica desde la experiencia del efímero sueño de la vida*. Ha participado en diferentes congresos nacionales sobre Filosofía; fue profesor de Ética y de Filosofía a nivel preparatoria y bachillerato; en el ámbito universitario ha impartido cursos de Metafísica y Ontología, Filosofía de la religión, Filosofía medieval, Filosofía del siglo XIX y XX, Ética profesional, Historia del pensamiento político, entre otros. Actualmente realiza una investigación sobre el Tiempo.

Manuel Pérez Cornejo, *Viator*

Doctor en Filosofía (con la tesis *Arte y estética en Nicolai Hartmann*) y Licenciado en Historia del Arte por la Universidad Complutense de Madrid. Ha escrito diversos libros y artículos, entre los que destacan los dedicados al estudio de la filosofía del pesimismo alemán, especialmente la estética de Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen y, sobre todo, Philipp Mainländer, cuyas obras ha introducido por vez primera en España, en colaboración con Carlos Javier González Serrano. De este último filósofo, ha traducido y prologado su *Filosofía de la redención*, *Diario de un poeta*, *Buda (Fragmento dramático)* y la novela *Rupertine del Fino*. Actualmente, estudia la influencia ejercida por la filosofía de Mainländer en el pensamiento del filósofo italiano Manlio Sgalambro. En 2017 fue nombrado Presidente de la Sección Española de la *Internationale Philipp Mainländer Gesellschaft*. https://www.mainlanderespana.com

Jesús Carlos Hernández Moreno

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y profesor en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán y en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma. Autor de artículos y

capítulos de libro, y también traductor. Miembro de la Asociación Filosófica de México. Las temáticas principales de su interés investigador han sido, en general, la metafísica y la ontología, y más específicamente, el pensamiento de Arthur Schopenhauer y René Descartes en diálogo con la modernidad y la filosofía contemporánea, así como las filosofías griega, oriental, alemana y española y el problema de la identidad cultural.

Marillen Fonseca Analco

Licenciada en Literatura Hispanoamericana por la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro). Realizó sus estudios de maestría en el Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales (IIHCS) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Su labor como investigadora se ha centrado en la obra del escritor argentino Jorge Luis Borges, principalmente en los aspectos fantásticos y filosóficos de su narrativa. Por otra parte, también se dedica al estudio de la literatura hispanoamericana del siglo XX así como de las relaciones entre la ficción y la filosofía, específicamente a partir de la teoría narrativa de la metalepsis. Su investigación actual gira en torno al estudio de la metalepsis en *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, *Tema del traidor y del héroe* y *La otra muerte* de Borges. maraleph.amelie@gmail.com

Arnold Hernández Díaz

Originario del Puerto de Acapulco, es licenciado en filosofía por la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro). Obtuvo el grado con la tesis titulada: *El eco del nihilismo en los ladridos filosóficos de la escuela cínica: Aspectos comparativos en Diógenes de Sinope y Nietzsche* (Chilpancingo, Guerrero. México. Septiembre del 2015). Sus principales líneas de investigación versan sobre: Metafísica, Ética, Estética y Filosofía del arte, enfocándose especialmente en Schopenhauer, Nietzsche, Mainländer y Cioran. Realizó sus estudios de posgrado en el Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales (IIHCS) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), en la ciudad de Cuernavaca, Morelos. México. Su investigación actual se desarrolla específicamente sobre: los conceptos de Nihilismo y Finitud: *Nihilismo y finitud: Desafíos filosóficos en Nietzsche y Heidegger.*

Sergio Espinosa Proa

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Premio Internacional de Ensayo de Siglo XXI (2016) con su libro: *Del saber de las Musas. La filosofía y el fenómeno-Arte*. Premio Nacional de Ensayo (2007) con su libro *De los confines del presente*. Es profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Conferencista y miembro del SNI.

Impreso en abril de 2019 en el Departamento de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Guerrero, calle Nicolás Catalán Núm. 11-A, Col. Centro, C.P. 39000. Chilpancingo de los Bravo, Guerrero, México. La edición consta de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.

A través de nueve ensayos y un prólogo, escrito por el presidente y portavoz de la Internationale Philipp Mainländer Gesellschaft (IPMG), W. H. Müller-Seyfarth, el lector podrá adentrarse en reflexiones en torno a la muerte, la autodestrucción, el caos, el nihilismo o la nada, considerando fundamentalmente planteamientos que fueron sondeados más allá de los cánones establecidos durante la tradición; específicamente le será posible recoorer estos temas a través de la vida y obra de un pensador muy desatendido por la filosofía: Philipp Batz, mejor conocido como Philipp Mainländer (1841-1876). Además, se anexan, a modo de apéndice, una biografía y un fragmento autobiográfico titulado, *Conversaciones con mi demonio*, que serán de gran importancia para los hispanopensantes y que están traducidos del alemán al castellano por Manuel Pérez Cornejo.

Sandra Baquedano

Universidad de Chile

FJSM
FUNDACIÓN JUVENTUD SOCIALISTA DE MÉXICO A.C.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE GUERRERO
UAGro

ISBN: 978-607-9440-62-6